Валянцін Акудовіч

Валянцін Акудовіч

Кніга пра Нішто

МЯНЕ НЯМА

ПРАКЛЁН ПАРМЕНІДА

Дадатак

РАЗБУРЫЦЬ ПАРЫЖ

ГУТАРКА НА РАЗВІТАННЕ

Мінск / Логвінаў / 2012

«Collegium Sarmaticum»
Серыя заснаваная ў 2012 г.

Куратар серыі
Ігар Бабкоў

ISBN 978-985-6991-92-2

Змест

Ад аўтара

МЯНЕ НЯМА

Частка першая

Зачын 11
Эры татэму і міфу 13
Эра тэксту 18
Актуальнасць чалавека 21
Нараджэнне я-чалавека 24
Трансцэндэнтны гарант я-чалавека 27
Словабог 30
Дэсакралізацыя тэксту 34
Ад суб'екта да дыскурсу 38

Частка другая

Пасляслоўе да першай часткі 43
Аблуда сэнсу жыцця 45
Навошта чалавек сам сабе патрэбны? 50
Сам-насам з тым, каго няма 53
Не было. Няма. Не будзе 57
Калі тэкст быцця напісаны і прачытаны 61
Лірычны эпілог 73

ПРАКЛЁН ПАРМЕНІДА

«Старыя грэкі» і Парменід 83
1. Зачын 83
2. Да гісторыі праблемы 85
3. Парменід 91
4. Наастачу 103

«Забыццё быцця» і Марцін Гайдэгер 106
1. Зачын 106
2. Нішто як радзіма метафізікі 112
3. Рушэнне ў накірунку Нішто 116
4. Наастачу 124
Быццё і Нішто паводле Сартра 129
1. Зачын 129
2. У пошуках быцця 132
3. Нішто: версія Сартра 139
4. Наастачу 147
Метафізічная цывілізацыя 151
1. Зачын 151
2. Пачаткі метафізічнага мыслення 153
3. Росквіт і заняпад 160
4. Наастачу 167
Праблема Нішто ў дыскурсе Постмадэрна 170
1. Смерць Бога 173
2. Смерць чалавека 174
3. Смерць Аўтара 184
4. Наастачу 188
Вяртанне ў накірунку метафізікі 194
1. Зачын 194
2. Быцця няма 199
3. Татальнасць Адсутнага 202
4. Развітанне з Нішто 205
5. Праклён Парменіда 210
6. Наастачу 219
Метафізічнае фэнтэзі 228

РАЗБУРЫЦЬ ПАРЫЖ

Беларусь як постмадэрновы праект Бога 243
Як запыніць сонца над Беларуссю? 258

ГУТАРКА НА РАЗВІТАННЕ [273]

Ад аўтара

Калі я ў нечым і падобны да Бога, дык гэта ў тым, што нас абодвух няма.

Тэза выглядае досыць нахабнай, але гэта калі наперад не ведаць, што кніга запачаткаваная маім даўнім эсэ «Мяне няма», а загалоўную яе частку («Праклён Парменіда») канцуе наступная выснова: «У метафізічным дыскурсе Адсутнае ёсць абсалютнай Існінай, якая дакладна пазначае месца і сэнс усяго, чаго раней не было, а потым зноў не будзе».

Толькі гэтая кніга не пра мяне і не пра Бога, і нават не пра нашу з Ім адсутнасць. Гэта кніга пра Адсутнае як такое.

Калі, яшчэ на пачатку 90-х, я нечакана для самога сябе напісаў эсэ «Мяне няма», дык адразу зразумеў, што далей мой шлях толькі ў *нікуды*. Інакш кажучы, усёй сваёй інтэлігібельнай сутвай я адчуў, што ў метафізічным дыскурсе мяне насамрэч вабіць не тое, што *ёсць*, а тое, чаго *няма*. Я быў захоплены (у абодвух сэнсах) магутнай тайніцай нішто, адсутнасці, пустаты...

Як такое магчыма? Як магчымае нішто, што хавае адсутнае, скуль вынікае і куды знікае маё ўласнае «няма»?

Маё рушэнне ў *нікуды* пачалося яшчэ да эпохі постмадэрна (прынамсі, у маім персанальным

досведзе). Але каб гэтай эпохі не было, дык яшчэ невядома, чым бы мой шлях заканцаваўся. Толькі яна была...

Эпоха постмадэрна абнуліла ўсе метафізічныя ўніверсаліі, – пачынаючы з Быцця, Бога і канцуючы Нішто, – і ў гэтым нулі (як яно і належыць нулю) *няма* апынулася ў адным кантынууме з *ёсць*. Таму мне толькі засталося абраць пазіцыю першага і пакінуць за спіной другое. А затым зрабіць крок і яшчэ крок, але ўсяго толькі каб запэўніцца, што я нарэшце патрапіў у *нікуды*.

З гэтага ў кніжцы апынулася эсэ «Разбурыць Парыж», хаця фармальна яно не мае ніякага дачынення да праблемы Адсутнага. Эсэ цалкам закаапталанае ў праблему постмадэрна як такую (і трохі ў Беларусь, як рэальнасць постмадэрна). Але я цешуся, што здаўмеўся яго сюды далучыць, бо яно дае ўяўленне пра падставы і механізмы дэканструкцыі ўсіх канцэптуальных ідэалагемаў ды іхніх інстытутаў. А без гэтага абнуленне метафізічных універсаліяў магло выглядаць адно негатывісцкай рыторыкай адэптаў постмадэрна.

Кнігу канцуе «Гутарка на развітанне», хаця яе больш слушна было б змясціць перад нізкай тэкстаў «Праклён Парменіда» – у значэнні адмысловых уводзінаў да яго.

Толькі я «Гутарку...» пакінуў наастачу, бо ў ёй мне бачыцца агульная рэтраспекцыя ўсіх маіх ранейшых парыванняў, скіраваная ў загадкавыя і вусцішныя кантэксты Адсутнага.

МЯНЕ НЯМА

У нашую эпоху чалавек упершыню зрабіўся цалкам і поўнасцю праблематычным для самога сябе; ён ужо не ведае, хто ён, але разам з тым ведае, што ён гэтага не ведае.

Макс Шэлер

Частка першая

Зачын

Дыяген шукаў з ліхтаром *чалавека* і не знайшоў. Потым шукалі іншыя і таксама не знайшлі.

Дык ці быў дзе і калі *чалавек*?

Людзей было шмат, усюды і заўсёды было шмат людзей, толькі ці быў хоць адзін чалавек?

Дакладней — ці быў *чалавек*?

Каб пэўна адказаць на гэтае запытанне, трэба напэўна ведаць: *хто* ён — чалавек? Але якраз гэтага ніхто не ведае.

Збольшага вядома, *што* ён — чалавек і што не ён.

Чалавек не камень, не дрэва, не жывёла.

Чалавек не вада, не агонь, не зямля.

Чалавек не...

Чалавек адрозніваецца ад усяго астатняга і падобны адно да чалавека.

Да яго трохі падобныя малпа і Бог.

З апошняга можна сёе-тое зразумець, *што* ёсць малпа і *што* ёсць Бог, але нічога не зразумець — *хто* ён, чалавек?

Хто не апазнаецца праз *што*.

Што — гэта тое, што выяўляецца ў значэннях рэальнасці.

Хто — гэта тое, што, мяркуецца, можа быць, але пра што невядома нічога пэўнага, бо яно не мае рэальных параметраў — усе ягоныя значэнні згорнутыя ў інтэгральнае паймо як адзіную сакральную падставу быцця і гісторыі гэтага *хто*.

Інтэгральнае паймо намысленага ў трансцэндэнтнай перспектыве *хто* і вылучанага зместам рэальнасці *што* да апошняй пары ўтойвалі праблему, падстаўляючы на запытанне *хто* ён, чалавек? — адказ: *што* ён, чалавек. Таму праблема *хто* ён, чалавек, і ці ёсць чалавек як *хто* і па сёння здымаецца лагічнай падменай панятку *хто* на панятак *што*. Хаця на відавоку: *што* — гэта чалавек, згорнуты ў рэальнасць самога сябе, а *хто* — гэта чалавек, які пачынаецца звыш сваёй, згорнутай у ім самім, рэальнасці і выяўляецца ўжо толькі ў перспектыве сакральнага значэння.

Што ёсць чалавек? — вычэрпваецца значэннем тоеснасці чалавека свайму тут-быццю.

Хто ёсць чалавек? — адно пачынаецца за гэтай тоеснасцю і атаясамляецца ўжо не ўласна з тут-быццём чалавека, а з самой наканаванасцю быць.

Пытанне пра *хто* — гэта, урэшце, пытанне дзеля аднаго адказу: чалавек жыве таму, што з'яўляецца жыць, ці ён з'яўляецца жыць таму, што яму гэта было *наканавана*.

Кім, чым, адкуль, навошта наканавана — гэта не істотна да той пары, пакуль застаецца не апазнаным: наканавана альбо не?!

Зрэшты, у такім няпэўным стане сітуацыю можна было б пакінуць і надалей, каб у подзе здумлення *хто* ён, чалавек, не вярэдзіла ўласнатужліваe: *хто* ён, я?

Калі я, персаніфікуючы праблему *хто* ён, чалавек, пытаюся ў сябе: *хто* ён, я, дык у адказ не чую нават рэха. Пытанне душыць само сябе моўчай... З кожным наступным запытаннем моўча робіцца ўсё больш зацятай і з яе глыбіні падымаецца агрэсіўнасць.

Калі пытацца доўга — не стае чым дыхаць.

Я ведаю, каб было чым дыхаць, не трэба лішне пытацца.

Эры татэму і міфу

На пачатку было, што было. І нават слова не вылучала чалавека з татальнай аб’ектнасці ў адмысловы аб’ект, прынамсі, на пачатку. Гэты чалавек быў роўны і родны каменю, дрэву, рыбе, зверу, птушцы... Сваю роднасць ды роўнасць з імі ён падкрэсліваў тым, што выбіраў сярод іх сабе «татэм» як уласную родавую адзнаку. Карацей, ён быў тоесны ўсяму, што было, і з гэтага яго не было як яго. Вольны ад самога сябе, *татэмны* чалавек жыў, як жыў, як жывуць вольнымі ад самых сябе камень, дрэва, звер, птушка...

Аднак пры ўсёй аднолькавасці з усім існым, татэмны чалавек меў тое, чаго не было ні ў кога яшчэ — здольнасць вербальна артыкуляваць наяўнае і з гэтага пазначаць і апазнаваць наяўнасць наяўнага як рэальнасць самога сябе. І хаця, фармалізуючы праз словы неба, сонца, вецер, дрэвы ды камяні, блізкі да першароду чалавек не надаваў гэтай сваёй здольнасці асаблівага значэння, але яна патроху вылучыла яго з татальнай аб'ектнасці ў апрычоны аб'ект, адрозны ад усёй астатняй прыроды.

Апазнаўшы і фармалізаваўшы ў слове наяўнае існае, чалавек праз механізм рытуалу (фігуратыўнага ды моўнага) пакрысе ўпарадкаваў архіў словаў, які затым вызнаўся як Міф.

Міф — адмыслова каталагізаваны архіў словаў як буйнамаштабная мапа тагачаснага быцця і разам з тым займеннік тады ўтоенага ад ведання часу.

Спакваля запанаваўшы, Міф патроху перайначыў татэмнага чалавека ў чалавека міфалагічнага, гэта значыць такога, які ўжо перастаў быць уцялесненым непасрэдна ў цела існага, бо паміж ім ды існым паўстаў намыслены вобраз свету як уводзіны ў а-рэальную[1] перспектыву рэальнага

[1] Панятак *а-рэальнасць* утвораны тут дзеля тапалагічнага пазначэння ўсёй прасторы інтэлігібельнай (разумова-пачуццёвай, інтэлектуальна-эмацыйнай і проста інтэлектуальнай) дзейнасці чалавека. У пэўным сэнсе ён сінанімічны «наасферы» (разумовай дзейнасці), сфармуляванай Уладзімірам Вярнадскім. Але паня-

бытавання — і тым самым адасобіў чалавека ад усяго астатняга існага.

так «наасфера» не пасуе ў гэтым кантэксце стылёва, не ахоплівае ўвесь аб'ём інтэлігібельных значэнняў бытнавання чалавека, і да таго ж ён ужо добра здэфармаваны містычна заангажаванымі інтэрпрэтатарамі Вярнадскага.

Сёння правесці «дэмакрацыйную» мяжу паміж рэальнасцю і а-рэальнасцю ўжо наўрад ці магчыма, пакольні тая сітуацыя, у якой цяпер адбываецца чалавек, сфармаваная ў большай меры а-рэальнасцю, чым рэальнасцю. Прыкладам, рэальны легкавік — гэта матэрыяльнае ўвасабленне інтэлігібельнай дзейнасці, разгорнутай у прасторы а-рэальнасці. З іншага боку, натуральная прырода, знятая на кінастужку, таксама становіцца складнікам а-рэальнасці, хаця сам-насам па-ранейшаму застаецца феноменам чыстай рэальнасці. Пачаткі фармавання а-рэальнасці бадай найперш трэба звязваць з прамовай і рытуальнымі рухамі. Пазней з'явяцца сінкрэтычная мова, малюнак, піктаграма, лічба... Натуральна, галоўнымі чыннікамі а-рэальнасці ад пачатку былі мысленне і мова (ці наадварот?). Але пакуль слова заставалася вусным, архіў мыслення (першапачатковая прастора а-рэальнасці) не выходзіў за межы калектыўнай памяці. Поўнамаштабнае фармаванне а-рэальнасці пачалося са з'яўленнем тэксту. Тэкст не быў звязаны з аб'ёмам калектыўнай памяці, які нязначна розніцца з аб'ёмам памяці я-чалавека. Тэкст прадставіў магчымасць фіксаваць «увесь» аб'ём быцця, незалежна ад таго, якая яго частка ўтрымліваецца ў полі непасрэднага досведу.

Тэхнагенная (інфармацыйная) эра, у дыскурсе якой мы знаходзімся, спакваля трансфармуе а-рэальнасць у n-рэальнасць (пазначым яе так). Гэта звязана з тым, што на змену плоскавай ды лінейнай прасторы тэксту

У міфалагічную эру адлюстраванні існага ў а-рэальнасці набылі пэўную структуру і нават сваю архітэктоніку. Міфалагемы той пары (Сусветнае Дрэва і да таго падобныя) іерархізавалі касмалогію бытнавання, аднак у гэтай іерархіі я-чалавеку пакуль не знайшлося асобнага, тым болей адметнага месца. Сусвет Міфу быў касмічна шырокі, але паколькі ўся яго ўніверсальная разлога апынулася заціснутай у адну нерухомую праекцыю міфалагічнай мапы сусвету, дык там нічога, акрамя статычна зафіксаваных метафараў, не змяшчалася. Да таго ж персаналізаваны чалавек тады і не мог ушчыміцца ў канфігурацыю Міфу, паколькі семіятычных магчымасцяў рытуалу і вербальнай артыкуляцыі, якімі ён валодаў, хапала адно на фіксацыю і рэтрансляцыю найбольш заўважных знакаў быцця (да апошніх я-чалавек сябе пакуль не залічваў). У такой сітуацыі я-чалавеку нічога не заставалася, як адно атаясамляць сябе з універсальным агульным і, наадварот, — тоесніць універсальнае агульнае з самім сабой, пры гэтым ніяк не прэзентуючы самога сябе...

Вымкнуты Міфам з магмы вітальнасці, я-чалавек усяго толькі выконваў у целе Міфу справу ферменту, якім гэтае цела ініцыявала працэсы

заступае шматмерная, нелінейна арганізаваная прастора сродкаў віртуальнай інфармацыі, якая мае непараўнальна большую ад тэксту магчымасць фіксаваць, утрымліваць і аналітычна сінтэзаваць семантыку быцця.

свайго росту. Але, разам з тым, менавіта з гэтай прыкладной функцыі і пачалася гісторыя чалавека як *нечага*, што ёсць не толькі як ёсць, а ёсць як *павінна* быць, бо ўжо было раней, чаму сведчаннем Міф пра гэтае *было*.

Татэмны чалавек не ведаў іншых праекцыяў часу акрамя су-часнасці, ён увесь адбываўся ў кантынууме *ёсць*. Міф сфармаваў у прасторы а-рэальнасці *было* як дадатковую да *ёсць* форму рэальнасці і тым самым шматкроць павялічыў прастору бытнавання я-чалавека.

Аднак папярэдняе вымагае ўдакладнення: хаця татэмны чалавек меў адно часовае вымярэнне (*ёсць*), ён заставаўся вылучна чыннікам прасторы, бо *ёсць* у адсутнасці апазыцыі *было* і *будзе* хавалася ўтоеным ад чалавека і не апазнавалася з самога сябе як тое, што маецца ў наяўным часе (мае ўласны час). Міфалагічны чалавек, намацаўшы *было*, разам крануў утоенае *ёсць* і гэтым унаявіў для сябе час як новую форму рэальнасці. Але — зноў жа ўдакладнім — *час*, які міфалагічны чалавек дадаў да татэмнай *прасторы*, выглядаў яшчэ не як уласна час, а як панятак паўторнасці і, тым самым, множнасці таго, што адбываецца ў прасторы рэальнасці. З гэтага і пэўны прастора-часавы сінкрэтызм міфалагічнага чалавека, які пераадолеецца адно са з'яўленнем Тэксту, што раскладзе змест прысутнасці чалавека ў быцці на дзве разлогі: час і прастору.

Эра тэксту

Міф ведаў час як прасторавапаслядоўную множнасць адной тойсамай падзеі — Тэкст пераняў у Міфа сюжэт множнасці, але пераніцаваў яго ў множнасць бясконца розных падзеяў, якія апазнаюцца не адно ў наяўнасці ёсць-цяпер, але і рэтраспектыўна, у наяўнасці *былі* да таго, як сталася *ёсць*.

Тэкст, зафіксаваўшы прастору *было*, вылучыў ідэю часу як а-рэальную і ў сваёй а-рэальнасці цалкам самадастатковую праекцыю быцця існага, з чаго на месцы статычнай а-рэальнасці Міфу паўстала дынамічная а-рэальнасць Часу, і гэтая перамена дазволіла павялічыць аб'ём быцця да той меры, якая ўжо змясціла ў сабе і адзінкавае вымярэнне персаналізаванага чалавека.

Тэкст — прарадзіма персанальнага чалавека. Тэкст апазнаў я-чалавека ў існым, вылучыў яго адтуль і знайшоў яму месца ў прасторы а-рэальнасці — і тым самым пазначыў яго каардынаты і ў рэальнай прасторы. Праўда, напачатку эры Тэксту чалавек быў яшчэ больш падобны да героя міфу, аднак пакрысе ён усё болей таясаміўся з падзеямі ўласнага лёсу, хаця, заўважым, адно ў той меры, якая была закладзена ў *выяўленчыя* магчымасці Тэксту. (Апошняе досыць істотна, бо сучасны чалавек ёсць такім, якім ён ёсць, не таму, што ён насампраўдзе, па «адпрыроднай задуме» менавіта такі, а таму, што ў патэнцыяле

Тэксту была менавіта такая магчымасць фармавання чалавека.)

Здольнасць Тэксту вымыкаць я-чалавека з наяўнага рэальнага ў а-рэальнае найперш праявілася інфарматыўна. Вось чаму першапачаткова чалавек Тэксту — гэта чалавек сваёй біяграфіі.

Біяграфія я-чалавека як фактаграфія ягоных дзеяў, патрапіўшы ў сіло Тэксту, пачала мацаваць *было* ў *ёсць*, з чаго *было* паўстала ў новай якасці — *было* як ёсць *цяпер*, што і прадвызначыла феномен рэфлексіі: спачатку — спробу вытлумачыць факт *падвоенай* наяўнасці быцця чалавека (адно быццё ў *ёсць*, другое — у *было*), да чаго пакрысе дадалося і жаданне звесці нічым не ўтаймаваны вэрхал адзінкавых біяграфічных падзеяў у нейкі агульны сэнс, у пэўную ідэалогію, у апрычоную дэтэрмінацыю ўсяго з усім.

Міф не ведаў рэфлексіі, міфалагічны чалавек адно фіксаваў наяўнае ў вобразна-метафарычных малюнках, што паходзілі з яго ўяўлення аб наяўным існым. У пэўным сэнсе міфалагічны чалавек яшчэ не мысліў, а толькі бачыў і пераказваў бачанае намінатыўным ці метафарычным словам. Спрашчаючы, міфалагічнага чалавека можна параўнаць з люстэркам, якое люструе карціну, сфакусаваную ў міфалагеме свету. Ён, як люстэрка, яшчэ ні на чым не акцэнтуе ўвагу, нічога не вылучае, не дадае, не адымае, тым болей — не асэнсоўвае, не тлумачыць. Каб апошняе сталася магчымым, трэба было, каб сфармавалася тэхналагічна інакш арганізаваная

роўніца люстравання быцця. Такой інакш арганізаванай роўніцай і стаўся Тэкст, які мог вымыкаць з *ёсць* ці *было* тыя альбо іншыя актуаліі, гуртаваць іх і замацоўваць у якасці стала прысутных. З чаго паступова, праз механізм параўнання трывала прысутных знакаў актуальнасці, сталася магчымай аналітыка як самога наяўнага, так і ўяўленняў чалавека пра гэтае наяўнае. Тэкст дадаў да зместу чалавечага бытнавання два найістотныя моманты: час як час і мысленне як мысленне, — і гэтым завершыў распачатае Міфам стварэнне чалавека як каланізатара быцця.

Тэкст канчаткова падзяляў быццё чалавека на прысутнасць у быцці і рэфлексію над быццём, на наяўнае і намысленае; на рэальнае як змест таго, што *было* і *ёсць* і а-рэальнае як змест рэфлексіяў над тым, што *было* і *ёсць*, у тым ліку і рэфлексіяй над усімі папярэднімі і самымі апошнімі рэфлексіямі. І яшчэ: Тэкст пачаў намацваць тэарэтычныя падставы для пашырэння ўласна часавай прасторы а-рэальнасці ў наступную праекцыю — у *будзе*.

Татэмны чалавек быў тым, што *ёсць*.

Міфалагічны чалавек быў тым, што *ёсць і было*.

Тэкставы чалавек быў тым, што *ёсць*, што *было* і што, магчыма, *будзе*.

Але ці быў пры гэтым сам чалавек як *нехта* акрамя таго, *што* нараджаецца, апладняецца і памірае?

Актуальнасць чалавека

Натуральна, што ў эры Татэму ды Міфу пытанне *хто* я, чалавек? — не магло паўставаць. Татэмны чалавек дык і ўвогуле роўніў сябе з усім астатнім, радніўся-улучваў сябе ў радавод іншых істотаў, сцьвярджаючы гэтым сваю прынцыповую таясамасць з усім наяўным. Пазней, у эру Міфу, чалавек ужо заўважыў сябе як сябе ў касмалогіі існага, але і тады перад ім не ўзнікала, бо не было скуль і дзеля чаго ёй узнікаць, праблемы я-чалавека. Прысутнасць чалавека прымалася ў значэнні прысутнасці нароўні з усім астатнім, чаму знайшлося месца ў міфалагічным бачанні рэальнасці.

Праблема чалавека паўстала ўжо толькі ў эру Тэксту, яна згуртавалася сярод складак інтэлігібельнага ландшафту а-рэальнасці, куды з універсалісцкіх пагоркаў сплывалі і дзе збіраліся парэшткі рэфлексіўных імпрэсіяў з нагоды быцця існага. Уласна, на пачатку гэта яшчэ таксама не была праблема чалавека, а толькі падставовае для яе ўсведамленне, што існае-для-чалавека ёсць нагэтулькі існым, наколькі чалавек можа ўспрыняць яго ў гэтым значэнні. Таму, калі Пратагор кажа, што «Чалавек ёсць мера ўсіх рэчаў, існуючых — што яны існуюць, неіснуючых — што яны не існуюць», то мы мусім разумець, што тут гаворка пакуль ідзе не пра *чалавека*, а пра магчымасці спасціжэння формы, зместу і сутнасці быцця праз чалавека як інструмент гэтага спасціжэння.

У рэфлексіўных практыках першых эпохаў Тэкставай эры (эпохі антычнасці — у прыватнасці) яшчэ панавала неабходнасць асэнсавання ўніверсальнага цэлага ў яго анталагічнай ісціне, бо без вызначанасці ў агульным не знаходзіла свайго сэнсавага месца кожнае асобнае. У кантэксце такога падыходу да праблемы, чалавек выдаваў на адно з безлічы следстваў татальнай ісціны ўніверсальнага цэлага і нічым не актуалізаваўся ў нешта такое, што правакавала б на сябе інтэрвенцыю інтэлектуальнай увагі. Прыкладам тут можна спаслацца на Платона, які сцвярджаў, што не існуе ведання аб тым, што ўзнікае, мяняецца і гіне, як і ўвогуле не існуе ведання для адзінкавых рэчаў — толькі ідэі (эйдасы) маюць вечна трывалыя параметры і таму вартыя быць вылучанымі ў аб'ект спазнання.

Зрэшты, у гранічнай абыякавасці да праблемы чалавека з «ідэалістам» Платонам роўніліся «матэрыяліст» Дэмакрыт, «сафіст» Пратагор, «фундаменталіст» Парменід, «натураліст» Арыстоцель, «эстэтык» Плоцін... На першы погляд з гэтага шэрагу выпадае Сакрат, які быццам скептычна паставіўся да актуальнасці ўніверсальнага і, наследуючы дэльфійскі заклік «Спазнай самога сябе», звярнуўся да чалавека як да найбольш вартай рэфлексіяў падзеі быцця. Але хаця філасофская традыцыя «чалавекаведы» (улучна з Кіркегарам і, пазней, астатнімі экзістэнцыялістамі) амаль у кожным выпадку разгортваецца з сакратычнага досведу, зазначым, што ў ра-

курсе абранай для гэтых накідаў тэмы ўвага Сакрата да *праблемы* чалавека прынцыпова не адрозніваецца ад няўвагі да гэтай праблемы Геракліта, Піфагора, Парменіда... Для Сакрата чалавек зусім яшчэ не чалавек як праблема быцця, а форма змесціва этычных, эстэтычных, сацыяльных, светаглядных ды іншых адцягненых ідэяў. Трохі спрашчаючы, можна сказаць: у заяўленым тут сэнсе Сакрат ад Платона розніцца адно тым, што эйдасы Платона месцяцца ў нябёсах, ці недзе яшчэ далей, і адтуль транслююць сваю ўладу на ўвесь свет, не прамінаючы сацыяльны космас чалавека, а «эйдасы» Сакрата затуліліся ў самім чалавеку і абмяжоўваюць татальнасць свайго ўплыву прасторай антрапаморфнага. Калі і лічыць Сакрата першым «чалавекаведам», дык зусім не таму, што ў сваіх аналітычных практыках ён апеляваў да тых ці іншых абстрагавана-этычных якасцяў чалавека, а таму, што ён паклаў мяжу статычна-намінатыўнаму міфалагічнаму мысленню/бачанню і актуалізаваў мысленне *тэкставае* (незалежна ад яго ўласнага скепсісу да магчымасцяў пісьма), дынамічна/дыялягічнае, якое кардынальным чынам паўплывала на інтэлектуалізацыю а-рэальнасці (толькі чалавечай рэальнасці) — і тым самым садзейнічала набліжэнню чалавека да самога сябе як да праблемы ісціны быцця.

Аднак калі браць сітуацыю ўвогуле, дык відавочна, што я-чалавек той пары не быў нейкай самасцю, а толькі апрычонай мерай універсаль-

нага цэлага і таму ведаў сябе адпаведна свайму веданню свету.

Карацей кажучы, ён быў не тым, чым (кім) быў, а тым, што *ведаў* (як вагі, якія ведаюць вагу таго, што важаць, і не ведаюць уласнай вагі). Адсюль і прынцыповая няздольнасць антычнага я-чалавека да вылучэння сябе з універсальнага цэлага ў нешта асобнае, *асобавае*.

Зрэшты (ці — адпаведна), ён і не бачыў у гэтым патрэбы, паколькі ідэалагемы ўсіх мэтаў тады былі скіраваныя на ўлучэнне сінгулярнага ва ўніверсальнае, з чаго татальнасць гармоніі чалавека і ўніверсальна цэлага бачылася абсалютным ідэалам.

У адцягнена-тэарэтычным плане такая ідэалогія светагляду, магчыма, выдае на найдасканалую, але, здаецца, менавіта ўтойванне я-чалавека ў тоеснасці з універсальным цэлым сталася прычынай заняпаду антычнасці ва ўсіх яе значэннях.

Нараджэнне я-чалавека

Самаанігіляцыя антычнай цывілізацыі — адна з найвялікіх тайніцаў Тэкставай эры. Не выдавала б на нешта дзіўнае, каб антычнасць трансфармавалася ў нешта іншае, прарасла новымі формамі сацыяльнасці ды мыслення, нават, хай сабе, абярнулася нечым супрацьлеглым, нейкай апазіцыяй самой сабе. Аднак нічога гэтага не ста-

лася, антычнасць, лічы, без рэшткаў знікла з кантэксту еўрапейскай цывілізацыі.

Зноў жа, чаго толькі не знікае дазвання з гэтага свету, але за тое, што антычнасць мела ў сабе магутны патэнцыял для наступнасці, сведчыць яе татальнае вяртанне (герменеўтычна сканструяванае з ацалелых рэшткаў) ужо ў сусветны культуралагічны дыскурс.

Антычнасць вярнулася, і нават сваім вяртаннем пазначыла цэлую эпоху (Рэнесанс), і з таго часу застаецца сярод загалоўных чыннікаў ды дзейнікаў прынамсі еўрапейскай культуры... Дык што здарылася тады? Чаму вялікая і, як на тую пару, дасканалая цывілізацыя з безліччу адмысловых міфаў, магутнай філасофіяй, упарадкаванай сацыяльнасцю неўпрыкмет змарнела ў ніштo?

На гэтае пытанне існуе шмат адказаў, але іх занадта, каб хоць нейкаму даць веры, нават найбольш папулярнаму, які ў самых розных мадыфікацыях абапіраецца на адну і тую ж версію: маўляў, чалавеку нарэшце адкрыўся сапраўдны Бог і тым самым быў «пастаўлены крыж» на паганскіх кумірах і паганскім ладзе жыцця.

Антычная міфалогія ведала даволі багоў і герояў, якія пераўзыходзілі Хрыста ў пакутах за людства, антычная філасофія мела колькі заўгодна інтэлігібельных канструкцыяў, кожная з якіх пры неабходнасці магла актуалізавацца ў монатэістычнага Бога, антычная этыка ў сваіх маральных тэзах нічым не саступала этычнаму

імператыву Нагорнай казані (згадаем хаця б «Залатыя вершы» піфагарыйцаў)... Дык чаму антычнасць не змагла вымкнуць з сябе нешта падобнае да хрысціянскага Бога, які б з сярэдзіны перарэфармаваў яе структуру і лад адпаведна наспелым патрэбам, а чакала (дачакалася!) прышлага, што яе, урэшце, і згубіла?

Бадай, адна з асноўных прычынаў татальнага адыходу еўрапейскага людства ад антычнай стратэгіі быцця палягала не ў тым, што хрысціянства запрапанавала яму «лепшы» міф, «лепшую» этыку, «лепшага» Бога (усё гэта «лепшае» — падкрэслім яшчэ раз — мелася і ў інтэлігібельным дыскурсе антычнасці), а ў тым, што ў хрысціянскай мадэлі быцця знайшлося персанальнае месца асобнаму чалавеку.

Хрысціянства вылучыла кожнага асобнага чалавека з эйдасу чалавека і адкрыла яму: ты ёсць як *Ты*. Але яно не толькі пазначыла персанальную наяўнасць я-чалавека ў каардынатах рэальнага быцця, яно яшчэ і паабяцала яму месца ў быцці ірэальным. Займеўшы магчымасць быць не толькі *тут і цяпер*, але яшчэ *там і потым*, я-чалавек не схацеў болей быць як не-быць энтылехіяй эйдасу чалавека *тут* і ўласна эйдасам *там*. Таму ён без асаблівай шкадобы да назапашаных багаццяў пакінуў залатыя харомы антыкі ды схаваўся ў смуродлівыя прыцемкі катакомбаў, каб там намацаць самога сябе як найвялікшую з магчымых для сябе каштоўнасцяў быцця.

Заакцэнтуем увагу на слове «пакінуў», бо ў маім разуменні яно з'яўляецца лёсавызначальным, што да антычнай цывілізацыі: ніхто гэтую цывілізацыю не бурыў, не знішчаў, не заваёўваў (хаця, натуральна, і бурылі, і знішчалі, і заваёўвалі — ды не пра тое тут гаворка) — чалавек яе проста *пакінуў*, пакінуў з ўсёй матэрыяльнай і духоўнай раскошай дзеля раскошы мець самога сябе.

Інакш кажучы, у антычнай цывілізацыі, здаецца, было ўсё, што трэба чалавеку, акрамя патэнцыі да актуалізацыі я-чалавека як адзіна перспектыўнай для яго падзеі быцця — адкуль і вядомы вынік, які сама яна нават не здолела асэнсаваць: неўпрыкмет сканала, шчасліва не разумеючы, што здарылася і з чаго так здарылася?!

Трансцэндэнтны гарант я-чалавека

Вышэйсказанае ўтрымлівае як бы відавочную хібу: *адзіна перспектыўнай* і першай, ва ўсіх сэнсах, падзеяй быцця ў хрысціянскую эпоху быў не я-чалавек, а Бог. Фармальна, пагодзімся, гэта безумоўна так. Але разам з тым заўпарцімся: сутнасным зместам монатэістычна сфармалізаванай трансцэндэнцыі стаўся менавіта я-чалавек, які праз персанальны хаўрус з Богам рэалізаваў наспелую патрэбу абгрунтаваць сваю значнасць як суб'екта ісціны быцця.

Скуль раптам узнікла менавіта такая патрэба? Прычына быццам нечаканага скоку з універ-

сальнага для ўсяго існага дыскурса ў сінгулярную тоеснасць з Богам мне бачыцца ў наступным. Тэкст пашырыў расцярэблены ў эру Міфу лапік а-рэальнасці да памераў практычна неабмежаванай прасторы, якая з прычыны сваёй неабмежаванасці змагла запрапанаваць персанальнае месца ў быцці кожнаму асобнаму чалавеку, з чаго ў я-чалавека з'явілася магчымасць займець індывідуальныя стасункі з самім сабой як з персанальнай ісцінай быцця.

Да таго ж Тэкст, рассунуўшы прастору *ёсць* у бязмежжа *было* і трывала замацаваўшы версію верагоднасці *будзе*, адначасна з «вонкавай» прасторай (двукоссі тут таму, што а-рэальнасць паходзіць з інтэлігібельнага патэнцыялу чалавека і хаця наяўна фіксуецца ў тэхнагібельным рэльефе цывілізацыі, але быційна адбываецца ўнутры я-чалавека) змяніў і «ўнутраную», экзістэнцыйную прастору я-чалавека, якая павялічылася праз параметры *было* і *будзе* да той бязмежнай меры, што ўжо дазваляла я-чалавеку змясціць усюдыіснага Бога ў апрычоную тэрыторыю самога сябе. (Інакш кажучы, цяпер чалавеку спатрэбіўся такі Бог, які б улічыў гэтую перамену, улучыўшы яе эмбівалентны сэнс у сваю трансцэндэнтную сутву.)

Сярод паганскіх багоў не знайшлося такога, які б здолеў, не пакідаючы ўніверсальнага космасу, засвоіць сінгулярны космас я-чалавека, абжыць яго як свой уласны дом і тым самым гарантаваць кожнаму я-чалавеку статус агента

ісціны. Як ні блізка да я-чалавека мясціліся ранейшыя багі (Ра на падворку Сонца, Зеўс на гары Алімп, Ярыла за бліжэйшай хмурынкай...), аднак ім было не па сілах пераадолець тую дыстанцыю абыякавасці, што адмяжоўвала іх ад я-чалавека, і хаця субстанцыянальна паганскія багі нібыта ўдзельнічалі ва ўсіх чалавечых справах, але гэты ўдзел меў адно значэнне пры-сутнасці ля сутнасных акцыяў я-чалавека і не прадугледжваў магчымасці трансфармацыі ў бок экзістэнцыйнага збліжэння з я-чалавекам, тым болей — таясамасці з ім у адзінай сакральнай прасторы...

Новы Бог, які адкрыўся еўрапейскаму чалавецтву, быў гранічна *чалавечым* Богам. Ён перадусім апекаваўся чалавекам, і таму ў яго атрымалася забяспечыць я-чалавеку наспелую перамену статусу: пад апякунствам гэтага Бога я-чалавек з меры існага стаўся тым, што вымяраецца існым, як ягоная, існага, ісціна.

У Богу я-чалавек знайшоў найбольш важкі аргумент на карысць каштоўнасці самога сябе. Калі Бог стасуецца непасрэдна да мяне, калі ён заангажаваны мною, дык пэўна я патрэбны Богу як тое, без чаго яму цяжка абысціся. Адсюль вынікае, што ў нейкім сэнсе маё «я» — апірышча Бога, і, значыць, у прасторы а-рэальнасці яно ўяўляе супольную з Богам падзею быцця.

Бог, як я-чалавек, адсунуты ад самога сябе ў неверагодную далеч і я-чалавек, як Бог, ссунуты з гэтай неверагоднай далечы ў прыхапкі я-чала-

веку — такой была асноведзь новай сітуацыі, якая далей аб'ектыўна вымагала натуралізацыі бога-чалавека ў значэннях чалавекабога.

Персаналізаваўшы Бога ў Ісусе, хрысціянскі чалавек канчаткова паставіў знак тоеснасці паміж сабой і Богам і тым самым улучыў сябе ў існіну быцця. Разам з тым гэтая працэдура сталася і вырашэннем праблемы я-чалавека ўвогуле, бо дзякуючы антрапамізацыі Бога, чалавек амаль на тысячагоддзе пазбег пытання: *хто я*?

Урэшце, феномен Бога быў ні чым іншым, як татальным адказам на ўсе верагодна магчымыя запытанні я-чалавека пра змест існага і сэнс прысутнасці яго, я-чалавека, у бытнаванні быцця.

Бог — гэта Адказ. А ўсе астатнія яго функцыі — прыкладныя.

Хрысціянства — эпоха вялікага запытання.

Бог — роўнавялікі адказ на яго.

Словабог

Хрысціянскі Бог нарадзіўся ва ўлонні Тэксту і Тэкстам быў узгадаваны як Бог. З удзячнасці за гэта Бог заканстытуяваў Тэкст (Біблію) у якасці новай рэальнасці (а-рэальнасці) быцця.

Зрэшты, апошняе зусім натуральна. Змешчаны пад вокладку Бібліі, Бог проста такі мусіў пастуляваць Тэкст у якасці сакральнай прасторы, каб надаць Тэксту тую значнасць, якая б адпавядала Ягонай самапрэзентацыі.

Бясспрэчна, Бог — гэта найперш *слова*. Але *слова* зрабілася Богам не раней, чым чалавек падрыхтаваў яму месца, дзе Ён мог вымавіць сябе як *Слова*.

За тое, што слова само з сябе не здолела б стацца *Словам*, сведчыць уся папярэдняя гісторыя. Слова досыць паспяхова функцыянавала і ў эру Татэму, а тым болей — Міфу. Але тады ягонае значэнне не выходзіла за межы прыкладных функцыяў, бо яшчэ не было дзе яму разгарнуць усю магуту свайго як камунікатыўнага, так і сакральнага патэнцыялу. Ні ўтаптаны пляц, ні святарная паляна, ні нават высокая гара з яе магчымасцямі доўгага рэха не маглі паспрыяць слову абазнацца *Словам*. Адбыцца гэтаму вялікаму наканаванню дапамаглі рэчы досыць шараговыя: гліняная кафля, каменная скрыжаль, лапік папірусу, кавалак скуры... калі на іх пачалі выцінаць Тэкст як форму канструкцыі новай рэальнасці. Вось тут, у трохмернай часавай структуры і прыдаліся раней латэнтна ўтоеныя якасці *слова*, найперш ягоная здольнасць быць адразу ў параметрах *было, ёсць* ды *будзе*, а гэта значыць, у пазачасавым і адсюль сакральным вымярэнні...

Здольнасць занатаванага *слова* быць каталагізатарам рэальнасці, камунікатарам соцыуму, фармалізатарам а-рэальнасці і, можа, галоўнае, сакралізатарам Тэксту, — вылучыла *слова* на ролю, якая вымагала ўнікальнага статусу, сумернага абсалюту.

Так *слова* сталася *Словам*.

Праўда, існуе меркаванне (Дэрыда), што маўленне (слова) ад свайго пачатку прадугледжвала графізм, як Тэкст. Аднак мне з гэтым цяжка пагадзіцца. Графізм ёсць не следствам мовы, а следствам дзеі. Таму пацверджаннем — піктаграма.

Піктаграма фіксавала не маўленне, а — праз фіксацыю бачнага — дзею. Першапачаткова чалавек перадаваў інфармацыю пра сваё бытнаванне ў прасторы *ёсць* нават не ўяўляючы, што гэтую інфармацыю можна транспартаваць у графічна зафіксаваным слове і што ўвогуле слова (суплёт асобных гукаў) падлягае магчымасці быць графічна ўнаяўленым.

Пісьмо з'явілася не таму, што існавала маўленне, а таму, што ў пэўны момант апазналася: графічна зафіксаванае слова значна пераўзыходзіць піктаграму функцыянальна, і адсюль яно больш прыдатнае для карыстання ў штодзённых практыках.

Хаця зусім не выключана, што лексікаграфія адбылася з прычынаў куды больш глабальных за «эвалюцыю эфектыўнасці», а менавіта — з прычыны спакваля наспелай неабходнасці стварэння мабільнай камунікатыўнай сістэмы для семантычнай прасторы а-рэальнасці.

Піктаграфія, напэўна, мела ў сабе яшчэ вялікую патэнцыю адносна графічна ўнаяўленай наміналацыі фізічнай дзеі, але яна не была прыстасаваная для транспартавання знакаў, якія маглі б

выяўляць рух логікі, падзеі мыслення, сюжэты рэфлексіі. Таму піктаграфія ніяк не пасавала да знакавага засваення прасторы а-рэальнасці, якая неўпрыкмет апазналася як больш перспектыўная за ўласна рэальнасць. Вось чаму піктаграфія саступіла лексікаграфіі, і такім чынам на месцы піктаграфічнага паслання ўзнік лексікаграфічны Тэкст, які з аднолькавым поспехам фіксаваў і транспартаваў як падзеі рэальнасці, так і сюжэты а-рэальнасці.

Інакш кажучы, каб пазней стратэгіі быцця не заакцэнтаваліся на а-рэальнасці, дзе паноўныя думка, логіка, развага запатрабавалі іншай ад піктаграфіі сістэмы фіксацыі паведамлення, а надалей адбываліся ў прасторы дзейнай рэальнасці (як у эру Татэму), дык зусім верагодна, што піктаграфічны Тэкст заставаўся б адзінай і дастатковай для чалавека формай пісьма. Я нават не схільны зусім выключаць, што ў нейкім будучым (магчыма, не такім ужо і аддаленым), калі мысленне канчаткова асягне сваю мяжу і чалавек усвядоміць усю марнасць ды бяссэнсіцу адцягненай рэфлекторыкі і згорне сэнс жыцця да дзеі адбывання жыцця — мадэрнізаваная піктаграфія зноў станецца асноўным пачынаннем таго, што возьме на сябе ролю Тэксту. І хто ведае, можа, калісьці яна яшчэ набудзе значэнне якога-небудзь там Піктабога?

Дэсакралізацыя тэксту

Праблема я-чалавека, якая, здавалася б, са з'яўленнем хрысціянства была вырашаная раз і назаўжды, недзе праз паўтары тысячагоддзі ўтаймаванага ў рэлігійнай дактрыне існавання пачала наноў выяўляць сваю праблематычнасць. Прычынай гэтаму бачыцца паступовае вылузванне чалавека з прыхапкаў Бога ва ўласную самадастатковасць, якая і запатрабавала ад чалавека асэнсавання самога сябе ў сітуацыі наўзбоч Бога — пасля і ўвогуле без Яго. А вось што сталася прычынай гэтай прычыны — уцямна зразумець, бадай, амаль немагчыма. Які такі тэктанічны зрух адбыўся ў чалавеку (сусвеце), што чалавек пачаў адсланяцца ад Словабога, каб урэшце разысціся з ім, верагодна, да веку?

Калі шлях са светлых харомаў антычнай цывілізацыі ў засутоненыя катакомбы цывілізацыі хрысціянскай, здаецца, досыць падстаўна тлумачыцца тым, што Словабог гарантаваў я-чалавеку месца сярод значэнняў ісціны быцця, дык разыходжанне чалавека са Словабогам можна зразумець хіба што не з нейкіх там непасрэдных стасункаў між імі, а апасродкавана, праз дэсакралізацыю Тэксту, з патрэбаў якога Слову ў свой час і быў нададзены статус Бога.

Гістарычна пачатак працэсу дэсакралізацыі Тэксту можна пазначыць вынаходніцтвам Гутэнберга, хаця фактычна друкарскі варштат толькі забяспечыў больш эфектыўнай тэхналогіяй па-

дзею, якой так ці інакш наканавана было адбыцца, паколькі, акрамя сакральнай, у *слова* заўсёды заставаліся намінатыўная і камунікатыўная функцыі, якія, натуральна, імкнуліся да ўласнага развою.

Напачатку выдавала, што татальная інтэрвенцыя друкаванага слова ў штодзённасць сведчыць за канчатковую перамогу Словабога, і толькі найбольш відушчыя тады разумелі: абытаўленне Тэксту, яго ўсюдная цялесная прысутнасць «да дабра не давядзе». (Калі на кнігу — цела Бога — пачнуць ставіць патэльню з яечняй, дык цяжка будзе не пераблытаць яечню з Богам.)

Дэсакралізацыя Словабога не была наўмысна спланаваным актам. Яна адбылася як следства пашыранай сацыялізацыі Тэксту, але вынікам гэтага пераруху сталася тое, што матрыца Тэксту паклалася ў канструктыўную аснову цывілізацыі Новага Часу, логіка супольнага бытнавання розных элементаў Тэксту сфармавала прынцыпы функцыянавання сацыяльных механізмаў эпохі, а яго стылістыка закадавала модус мыслення новаеўрапейскага чалавека.

Дарэчы, калі Тэкст пачаў пазбаўляцца сваёй сакральнасці, дык выявілася, што ў ягоным подзе ляжыць жорстка дэтэрмінаваная рацыянальнасць, якой і было наканавана вызначыць ідэалагему новай пары. Згодна з гэтым, рацыяналістычнае мысленне зрабілася пануючай формай у прасторы як рэальнага, так і а-рэальнага бытнавання еўрапейскага чалавека.

Натуральна, эпахальныя змены не адбываюцца ў адначассе. Цягам колькіх там стагоддзяў ірацыяналізм веры і рацыяналізм мыслення (Тэкст сакральны і Тэкст дэсакралізаваны) існавалі ў пэўным суладдзі, двубочна падтрымліваючы адзін аднаго, а пазней адносна мірна разышліся, падзяліўшы між сабой «сферы ўплыву»: за сакральным Тэкстам засталася ірэальнасць, за дэсакралізаваным — рэальнасць.

Аднак пасля таго, як Дэкарт сфармуляваў сваё *cogito, ergo sum*, уся ўмоўнасць раўнавагі паміж ірацыянальным і рацыянальным сталася відавочнай. Хаця фармальна Дэкарт не супрацьпастаўляў «Я мыслю і таму існую» ранейшаму: «Я прамаўляю[2]... (да Бога) і таму існую», бо меў намер не адпрэчыць, а толькі памысліць Бога з той жа мерай рацыянальнасці, што і ўсялякі іншы суб'ект, але фактычна гэтай формулай ён паставіў пад сумнеў магчымасці Словабога быць універсальным Адказам на ўсе «апошнія» запытанні чалавека, паколькі Адказ цяпер чакаўся ўжо не ад Бога, а ад чалавека, які сам мысліць і ў акце свайго мыслення адкрывае тое, праз што існаванне апазнаецца як быццё існага, а значыць, цяпер чалавек сам сабою стаецца тым, што можна назваць ісцінай быцця.

[2] Прамаўляю — гэта значыць моўлю з верай. Чалавек у той ці іншай меры заўсёды мысліў, але ў хрысціянскую эпоху (умоўна — да Дэкарта) гэтае мысленне было аформленае як маўленне да Бога, як прамаўленне Богу свайго сведчання веры ў Бога. У мысленні акцэнтавалася менавіта слова (да Бога), а не само мысленне.

Рашуча высунутае наперад усяго (і Бога) «Я» чалавека засведчыла, што ў сітуацыі дэсакралізацыі Тэкста чалавек ужо быў патэнцыйна гатовы сам, непасрэдна, не дзелячыся ні з кім сваім прадстаўніцтвам, прадстаўляць перад сабой самога сябе ў значэнні ісціны быцця. І гарантам гэтага ганаровага права, гэтай самадастатковасці самога сябе, гэтага апраўдання сэнсу свайго самаіснавання сталася не што іншае, як «я мыслю...»

Я сам мыслю, *я сам* існую, *я сам* — бог. Толькі не будзем «я сам» атаясамліваць з індывідуальным, персаналізаваным чалавекам. Альтэрнатывай Словабогу стаўся не чалавек як *я-чалавек*, а чалавек як суб'ект (гэтым актам праблема я-чалавека была зноў на нейкі час мінімізаваная, бо патэнцыя пытання «*хто* я?» утаймавалася ў адказе, сфармуляваным рацыяналістычным мысленнем: ты — суб'ект).

Ідэя суб'ектнасці я-чалавека анталагічна паходзіць з ідэі суб'ектнасці Бога. Суб'ект — гэта тое, што мае прычыну самога сябе ў самім сабе і паўстае з гэтага самім сабой, усведамляючы сябе сабой і маючы на мэце самога сябе як ісціну сябебыцця.

Бог, безумоўна, суб'ект. А вось чалавек, суб'ектызаваўшы сябе, надаў свайму «я» значэнне, якое яно не мела і не магло мець, паколькі «я» не само з сябе паходзіць і не сабе належыць. Прабачыць чалавека можна хіба адно тым, што ў прасторы а-рэальнасці тое, што мысліць, само стварае сябе са свайго акта мыслення, а значыць,

у гэтым чыне прыпадабняецца (але не болей) да суб'екта.

Суб'ектывізацыя я-чалавека стаецца яскравым прыкладам таго, што напрыканцы эры Тэксту чалавек пачаў татальна перасоўвацца сваім быццём з прасторы рэальнага ў прастору а-рэальнасці ці, інакш, а-рэальніваць прастору рэальнасці і займаць там, на правах суб'екта, цэнтрапалеглае месца, браць на сябе значэнне трансцэндэнтнага Бога.

Ад суб'екта да дыскурсу

Панаванне *суб'екта* ў рацыянальна асэнсаванай прасторы Новай пары лішне не задоўжылася. Не паспеў *суб'ект* увабрацца ў сілу, як Шапэнгаўэр выбавіў з утоенасці магутную плынь *волі да жыцця* — і *суб'ект* заскакаў на яе хвалях бессэнсоўна і бездапаможна.

Выявіўшы ў прычыне існавання існага гэтую, у канец дэперсаналізаваную, плынь энергіі, Шапэнгаўэр пакінуў *суб'екту* адно права на пасіўнае *ўяўленне* як рэфлексію з нагоды тых ці іншых эфектаў *волі да жыцця*. Такім чынам ён, па сутнасці, разам пазбавіў быццё ўсіх ідэалагемных перспектыў і абрынуў яго назад у магму вітальнасці.

Прыкладна ў тую ж пару не вытрымаў дыктату *ratio* і Кіркегар. Свой бунт ён распачаў з жорсткай крытыкі Гегеля: «... кожны *чалавек* (курсіў

мой. — *В. А.*), які захоча нешта зразумець у сваім асабістым прыватным жыцці з дапамогай гегелеўскагай філасофіі, згубіцца ў блытаніне».

Звернем увагу на выдзеленае — «чалавек». Філасофская «контррэвалюцыя» Кіркегара якраз і была скіраваная супраць суб'екта як агалоўнага феномену эпохі, праз які чалавек быў дэсакралізаваны і адлучаны ад трансцэндэнтнага — за вяртанне ў кантэкст быцця *чалавека*, ірацыяналізму і веры ў Словабога як адзінамагчымага гаранта сакральнай каштоўнасці *чалавека*.

Кіркегар першым сярод філосафаў паспрабаваў зразумець філасофію як філасофію існавання персаналізаванага я-чалавека. З чаго ён сягнуў туды, дзе ўжо, уласна, нічога, акрамя праблемы я-чалавека, няма. Праўда, метадалагічна Кіркегар вырашыў праблему я-чалавека сродкамі тэалогіі, праз напружаную драму стасункаў верніка з Богам. Апошняе якраз і схіляе да думкі, што за мяжой веры праблема я-чалавека бадай увогуле не можа знайсці «пазітыўнага» выйсця, прынамсі, у праекцыі ідэі ісціны быцця. Што, хай і ўскосна, пацвердзіў, магутна выбухнуўшы ў першай палове XX стагоддзя і гэтым выбухам выпаліўшы сябе, экзістэнцыялізм.

Але яшчэ да экзістэнцыялізму за межамі веры паспрабаваў вырашыць праблему я-чалавека Ніцшэ. Спроба не атрымалася, і, пэўна, найперш таму, што *звышчалавек* Ніцшэ — асучаснены рэлікт чалавекабога, угрунтаваны ў міфалагему Дыёніса — быў усяго толькі апазіцыяй

Словабогу і альтэрнатывай *суб'екту*, метафізічна аднатыповай з ім.

Звышчалавек Ніцшэ гэтаксама не стаўся адказам на пытанне «*хто* я?», як і экзістэнцыйна рэлігійны чалавек Кіркегара. Больш за тое, зусім верагодна, што ідэя звышчалавека ў Ніцшэ — гэта ўсё той жа послед бяссілля розуму перад праблемай чалавека; інакш кажучы, ніцшэўскі звышчалавек — гэта ўсяго толькі чарговая дэактуалізацыя праблемы я-чалавека.

Дарэчы, спроба Гайдэгера легітымізаваць ніцшэўскага звышчалавека, атаясаміўшы з ім я-чалавека тэхнагеннай пары, які валодае энергіяй магутных машын і адсюль ператвараецца ў нешта, што звыш чалавека — у *звышчалавека*[3], гэта нішто іншае, як механістычнае нарошчванне «цягліцаў» я-чалавека, чаго не меў на ўвазе Ніцшэ, які хай сабе таксама механістычна, але ператварыў я-чалавека ў звышчалавека, нарошчваючы «цягліцы» ягонага духу — інакш: «цягліцы» чалавечага ў я-чалавеку.

[3] «Цяпер дае сябе знаць тое, што Ніцшэ ўжо тады разумеў метафізічна — што новаеўрапейская «механістычная эканоміка», суцэльны машынерны разлік усякага дзеяння і планавання ў сваёй безумоўнай форме запатрабуе новага чалавецтва, якое выходзіць за межы ранейшага чалавека... Безумоўнай «механістычнай эканоміцы» сумерны, у сэнсе ніцшэўскай метафізікі, толькі звышчалавек, і наадварот: такому чалавеку патрэбна машына для татальнага панавання над зямлёй» (М. Гайдэгер).

Зрэшты, ні версія «антыхрыста» Ніцшэ, ні версія ягонага «адваката» Гайдэгера нічога прынцыпова новага не адкрывалі ў феномене праблемы, бо абодва яны нітавалі пытанне «*хто* я?» з адказамі на зусім іншыя запытанні і тым самым гублялі я-чалавека ў гушчары метафізічных дыскурсаў. Як, па сутнасці, нічога не адказвалі на гэтыя пытанні і ўласна гайдэгераўскія адказы.

Гайдэгераўскі *закінуты* ў быццё я-чалавек як *прасвет ісціны быцця* (ці пастух, пастыр ісціны ў гэтым прасвеце) не больш чым красамоўны паэтычны троп, з аднаго боку семантычна адцэнены містыцызмам, а з другога — больш звыклым для еўрапейскай ментальнасці неатамізмам. Паспрабуем паставіць на месца *ісціны быцця* — Бога, на месца *закінутасці* — боскае наканаванне, на месца *пастуха ісціны быцця* — раба божага, выканаўцу боскае задумы і г. д., і мы ўбачым, што геніяльны ў поступах руху мыслення Гайдэгер на канцавых пазіцыях гэтага руху — звышардынарны. Чаму так? Можа таму, што ўсе шляхі ў гэтым кірунку вядуць не туды, ці ўвогуле *нікуды* не вядуць?

Здаецца, найбольш рашуча гэтае безнадзейнае *нікуды*, узмацніўшы яго яшчэ больш безнадзейным *нішто*, прамовіў Камю.

Я-чалавек — нішто, якое з'яўляецца з ніадкуль і знікае ў нікуды. Ён абсурдны феномен абсурду быцця, і ўсе гэтыя ўлучэнні я-чалавека ў так ці інакш аформленую трансцэндэнцыю не больш чым паэтычныя гульні ці ідэалагемныя прыдумкі.

Аспрэчыць гэтую, куды больш вусцішную за Апакаліпс, канстатацыю ці хаця б што-кольвек уцямнае супрацьпаставіць ёй (акрамя, натуральна, веры) ніхто не змог, і, пэўна, таму філасофія змушана была, найперш праз структуралізм, вярнуцца ў звыклую прастору ўніверсалісцкіх канцэптаў (да прыкладу, Леві-Строс) ці схавацца ад апошніх пытанняў у маргінальныя лакуны (да прыкладу, Фуко) або адсланіцца ад быцця яго семіятычнымі інтэрпрэтацыямі (да прыкладу, Вітгенштайн).

Інтэрвенцыя канцоў, «смерцяў» (культуры, метафізікі, гісторыі, філасофіі, ідэалогіі, эстэтыкі, літаратуры і г. д. і да т. п.), справакаваная «канцом культуры» Шпенглера, высунула на нейкі час у дамінанту еўрапейскага мыслення *дэканструкцыю* (Дэрыда) а-рэальнасці як *герменеўтыку* (Гадамер) наадварот. Праўда, па вялікім рахунку, філасафема *дэканструкцыі* як татальнай рэвізіі а-рэальнасці адначасна была нейтралізаваная народжаным у нетрах постструктуралізму *дыскурсам*.

Ідэя дыскурсу — гэта ідэя быцця без чалавека як ісціны быцця, быцця без сярэдзіны, перыферыі, краеня, быцця як сукупнасці феноменаў, аніяк не абумоўленай нейкай анталагічнай дэтэрмінацыяй.

Усё, што ёсць, ёсць таму, што яно адбываецца. І гэтым адбываннем вычэрпваецца поўня яго прычыннасці, ідэалагемнасці, сакральнасці... Я-чалавека таксама...

Частка другая

Пасляслоўе да першай часткі

Папярэднія накіды ўяўляюць сабой нешта іншае, як спробу праілюстраваць маё ўласнае бачанне рэтраспектывы праблемы я-чалавека. Да таго ж яны кранаюць адно некаторыя моманты гэтай гісторыі. Магчыма, яшчэ не лішне было б спыніцца на эвалюцыі разумення феномену я-чалавека біялогіяй, антрапалогіяй, псіхалогіяй... Але ўсе гэтыя, як і многія іншыя (да прыкладу, сацыялогія) навукова- інтэлектуальныя сферы асэнсавання *homo sapieps* амаль цалкам засяроджаныя на пытанні «*што* ён, чалавек?»; гэта значыць: які ён, з чаго, так бы мовіць, зроблены і на якую патрэбу яшчэ прыдатны? І нават Дарвін, які наважыўся эмпірычным шляхам давесці, скуль і чаму чалавек — чалавек, калі звяртаўся да я-чалавека, як да *хто*, мусіў спаталяць прагу рацыянальнай веды ірацыянальным — веру! Не змог выйсці за межы *што* і Фрэйд, хаця і спрабаваў на подзе псіхааналізу распрацаваць метафізічную мадэль я-чалавека, аднак ягоная метафізіка цалкам засталася ў кантынууме псіханеўрознага *што*.

Верагодна, мела б сэнс наладзіць агледзіны я-чалавека і ў праекцыі літаратуры ды, шырэй, культуры ўвогуле. Толькі наўрад ці там убачыцца нешта скрайне адрознае ад таго, што высвятляецца ва ўласна інтэлектуальнай праекцыі. Бо хаця рытарычны аспект пытання «*хто* я, чалавек?» у літаратуры гучыць значна часцей, чым у філасофіі, але ўсе адказы на яго застаюцца альбо ў той самай роўніцы рыторыкі, што і пытанні, альбо вокамгненна скочваюцца ў прорву містыкі. (Як на маё разуменне, дык ці не бальшыня містычных канцэпцый уяўляе з сябе хутчэй своеасаблівую праяву літаратуры, чым мыслення альбо веры.)

Карацей кажучы, далейшае пашырэнне дыскурсаў праблемы мне не ўяўляецца мэтазгодным. Незалежна ад колькасці прааналізаваных вымярэнняў я-чалавека ў бытнаванні існага, навідавоку выніку, пэўна, застанецца адно і тое самае — адсутнасць хоць якога пазітыўнага адказу на самае прагнае чалавечае запытанне: *хто* я, чалавек? (і адсюль: навошта, дзеля чаго я, чалавек?)

Верагодна, нямогласцю чалавека перад праблемай самога сябе тлумачыцца як досыць позняя актуалізацыя гэтай праблемы ў рэфлексіўным досведзе, так і тое, што калі потым яна раз-пораз максімалізавалася, дык звычайна ненадоўга і без якіх-кольвек істотных здабыткаў на карысць яе вырашэння. З апошняга можна зрабіць дадатную выснову, што адказ на сакральныя запытанні пра я-чалавека месціцца (калі месціцца хоць дзе)

за межамі магчымасцяў чалавечага розуму. Ва ўсялякім іншым выпадку адказ неяк перагукнуўся б з веданнем чалавека пра сваё *што*.

Дарэчы, амаль напэўна, што феномен веры сфармаваўся (акрамя ўсяго іншага) вось і з гэтай нямогласці чалавечага розуму, які, як ні напінаўся, не змог зразумець сэнс я-чалавека ні з падтэксту самога чалавека, ні з кантэксту бытнавання існага.

Бог — гэта татальная параза розуму. Ён — межавы камень, які пазначае апошнюю магчымасць мыслення, тую скрань, за якой чалавечаму розуму не дадзена перарушыць. І тут — пачатак імперыі веры...

Вера — гэта быццё без адказу на пытанне пра сэнс я-чалавека, дакладней, быццё без пытання, бо наяўнасць Бога ёсць універсальным адказам на ўсе верагоднамагчымыя запытанні, і сакральныя гэтаксама.

Аднак ёсць нешта ў чалавеку (ці нечага не дадалося веры?), што замінае яму канчаткова задаволіцца быццём без пытання пра сябе ў быцці. Час ад часу гэтае «нешта» пачынае смылець, і тады зноў чуецца нязбыўнае: *хто* я?

Аблуда сэнсу жыцця

Уласна, пытанне «*хто* я?» паклікаецца з моўкнасці досыць рэдка, звычайна яно застаецца ўтоеным у праблеме *сэнсу жыцця*, як у сваёй кідкай

агортцы, якая для прафаннай свядомасці выдае сябе за займеннік сакральнага «*хто* я»?

Падмена пытання «*хто* я?» праблемай *сэнсу жыцця* верагодна паходзіць з нястрымнага жадання я-чалавека зразумець калі не сакральнае «*хто* я?», дык хаця б яго прафаннае алібі, прытоенае ў суплёце ідэальных універсаліяў ці, зніжана, сярод этычных, сацыяльных ды пабытовых імператываў.

Аднак у сюжэце стасункаў паміж «*хто* я?» і *сэнсам жыцця*, здаецца, прыхаваная зусім іншая ад той, што бачыцца на першы погляд, фабула. Пазней мы яе паспрабуем разгарнуць, а пакуль толькі зазначым, што, магчыма, тое, дзеля чаго жыве я-чалавек (*сэнс жыцця*) і ёсць тым, *хто* жыве дзеля гэтага. (Пра нешта падобнае ёсць згадка ў Святым Дабравесці паводле Матвея: «Дзе скарб ваш, там будзе і сэрца вашае».)

Хаця пачнем мы, як быццам, нават з адваротнага...

У досведзе чалавека няма хоць колькі-небудзь пераканаўчых аргументаў на карысць таго, што персаналізаванае існаванне мае нешта, што неўнікова сведчыла б на карысць нейкага *сэнсу жыцця*.

За тое, што *сэнс жыцця* анталагічна не ўгрунтаваны ў сутву чалавека, сведчыць нічым не ўтаймаваная фантасмагорыя тых сэнсаў, на якія чалавек арыентуецца ў розных гістарычных сітуацыях, і, што больш аглядна, — неістотная наяўнасці хоць якога сэнсу ўвогуле.

Адсутнасць універсальнага сэнсу ў жыцці я-чалавека не ёсць для яго рэальнай праблемай. Я-чалавек аднолькава інтэнсіўна існуе і тады, калі быццам ведае сваё «сакральнае» прызначэнне, і тады, калі не ведае яго. Увесь гістарычны досвед сведчыць, што логіка прысутнасці я-чалавека ў быцці не абумоўліваецца логікай разумення гэтай прысутнасці. У кантэксце існавання бытнага я-чалавек нічым не адрозніваецца ад расліны ці жывёлы: ён жыве таму, што з'явіўся жыць. (І знікае таму, што з'явіўся.) Але ні ягонае з'яўленне, ні ягонае знікненне не залежаць ад таго, у сістэму якіх намысленых каардынатаў ён дастасоўвае сваё жыццё. Да таго ж сутнасць ягонага жыцця ў значэннях існавання ад гэтага таксама не залежыць. Яно, як у расліны ці жывёліны, нічым не зарыентавана на нешта яшчэ, акрамя як на прысутнасць у жыцці.

Пра тое, што ў персаналізаванага існавання няма нейкага іншага ад існавання *сэнсу жыцця*, гаворыць (акрамя шмат чаго яшчэ) як «інстытут смерці» ўвогуле, так і — лакальна — непарыўная адвеку чарга самагубстваў, і адтуль жа бясконцы гвалт над чалавекам у самых розных формах, ад крымінальных забойстваў да сусветных войнаў.

Калі б я-чалавек не проста прысутнічаў у быцці, як адна з формаў існавання бытнага, а прысутнічаў з нейкай уласнай я-чалавечай мэтай, выяўляў сваёй прысутнасцю нейкі іншы ад свайго існавання сэнс, дык тады гвалт над я-ча-

лавекам якімсьці чынам карэктаваўся б на гэтае яго мета-значэнне. А паколькі ніколі нішто не адсланяла я-чалавека ад смерці, у тым ліку і гвалтоўнай, дык цяжка ўхіліцца ад банальнай канстатацыі, што я-чалавек не мае каштоўнасці большай за сваё існаванне.

Тады адкуль гэтае вярэдлівае пытанне пра *сэнс жыцця*, калі яно не вынікае з логікі і запатрабаванняў непасрэднага існавання, якое цалкам задавальняецца само сабой?

Відавочна, што праблема *сэнсу жыцця* — гэта праблема не існавання я-чалавека, а праблема ягонага мыслення, якое ніяк не адбіваецца на жыцці як адбыванні жыцця. Калі б праблема *сэнсу жыцця* раптам выпала з інтэлектуальнага дыскурсу а-рэальнасці, дык ландшафт гэтага дыскурсу напэўна перамяніўся б кардынальным чынам, але ў прасторы рэальнага існавання я-чалавека з гэтай нагоды не ссунулася б ні адна канцэптуальная для існавання парадыгма.

Іншая рэч, што калі праблема *сэнсу жыцця* трапляе ў вір той ці іншай ідэалогіі і трансфармуецца там у нейкі ідэалагемны наратыў (імператыў), дык тады яна найістотным чынам уплывае на фармаванне гісторыі падзеяў, што ўрэшце непасрэдна кранае кожнае персаналізаванае існаванне. *Сэнс жыцця*, атаясамлены з вераю ў Бога, два тысячагоддзі рашуча ўздзейнічаў не толькі на ідэалагемны змест, але і на сацыяльна-эканамічны канструкт еўрапейскай цывілізацыі. Аднак што ад гэтага перамянілася ў самой

сутве я-існавання? З тым ці іншым богам (як сакралізаваным *сэнсам жыцця*) ці ўвогуле без яго, я-чалавек меў бы тое, што мае, — калі не зважаць на форму маральных канонаў і вектары тэхнакратычных стратэгіяў.

Аднак вызнаўшы, што *сэнс жыцця* не з'яўляецца нечым анталагічна ўгрунтаваным у сутву чалавека, нейкай яго неад'емнай экзістэнцыйнай прыналежнасцю, мусім узяць пад увагу і тое, што сваёй наяўнасцю разбэрсаны, пераменлівы, неакрэслены *сэнс жыцця*, калі ён зведзены ў нейкую выразную сукупнасць, ставіць пад пытанне існаванне як галоўную каштоўнасць чалавека.

Калі б існаванне чалавека было забяспечана само сабой як сэнсам самога сябе, калі б яно было самадастатковым, экзістэнцыйна ды ідэалагемна самазавершаным у самім сабе, дык тады наўрад ці я-чалавека неадпрэчна вярэдзіла пытанне пра сэнс ягонага жыцця.

З апошняга, падобна, вынікае, што існаванне як прысутнасць у быцці таксама не ёсць той самадастатковай каштоўнасцю, якая б цалкам задавальняла я-чалавека, прынамсі такой каштоўнасцю яно з'яўляецца далёка не заўсёды, і таму я-чалавек шукае свайму жыццю падставы ды абгрунтаванні за прасторай самога сябе... Але чаму, не маючы большай за сваё існаванне каштоўнасці, я-чалавек шукае «свой скарб» дзе заўгодна, толькі не ў самім сабе?

Навошта чалавек
сам сабе патрэбны?

Само гэтае пытанне і нават яго пазначэнне, лічы, заўсёды праміналася ўвагай. Пэўна, з гэтага нешта мусіць вынікаць?

Зрэшты, у тую пару, калі не было дзе і з чаго паўставаць праблеме чалавека ўвогуле, натуральна, не магло быць і размовы пра прычыны патрэбы я-чалавека ў самім сабе. Як не было месца рэфлексіям з гэтай нагоды і тады, калі я-чалавек належаў Богу.

Створаны Богам я-чалавек з'яўляўся ўласнай патрэбай Бога і разам з тым сам быў боскай кропляй, апалай на зямлю з нябёсаў. У нейкі момант духоўная эманацыя гэтай кроплі перасягала ў адваротным кірунку ўсе дзевяць нябёсных сфераў і апыналася ў Эмпірыі — жытле Бога, дзе і ўтаймоўвалася, мабыць, назаўжды.

У розную пару ў ідэалагічнай схеме «я-чалавек — патрэба Бога» Бог мяняўся на «дзяржаву», «нацыю», «грамадства», «сям'ю», тую ці іншую адцягненую мэту (прыкладам — камунізм), але сутнасць кампазіцыі, наўзбоч усіх гэтых пераменаў, выяўлялася той самай — я-чалавек заставаўся аб'ектам патрэбы нечага, што было па-за ім. І сам сябе ён не разумеў інакш, як прыналежнасцю адцягненай ад яго самога нейкай універсальнай патрэбы: не разумеў інакш нават тады, калі ўжо суб'ектывізаваў, а потым і экзістэнцыяваў сябе.

Адсюль, са сваёй «сакральнай» прыналежнасці да нечага ўніверсальнага іншага, а не да ўласнага, сінгулярнага «я», я-чалавек і выбудоўваў сабе сістэму вартасцяў (*сэнс жыцця*), якой ацэньваў каштоўнасць ды сапраўднасць уласнага перабывання ў быцці.

Пэўна ж, такая ўпартая няўвага я-чалавека да значэнняў самога сябе для самога сябе зусім не выпадковая і няўхільна падсоўвае да думкі аб адсутнасці ў чалавеку хоць нейкіх значэнняў, якія маглі б сведчыць пра наяўнасць у ім каштоўнасцяў большых за тыя, што абумоўленыя ягонай прысутнасцю ў бытным. Верагодна, згаданую сітуацыю можна было б адразу заакцэнтаваць і разгарнуць, але ёсць яшчэ «сёе-тое», што замінае гэта зрабіць адразу.

Рэч у тым, што хаця стратэгіі інтэлігібэльных рэфлексіяў я-чалавека ў пошуках *сэнсу жыцця* скіраваныя вонкі, туды, дзе яго самога непасрэдна няма, але ўласнае жыццё я-чалавека татальна абумоўленае *клопатам пра сябе* нават у тых выпадках (не кажучы пра ўсе астатнія), калі для самога я-чалавека гэты клопат застаецца закамуфляваным у той ці іншай ідэалагеме.

Клопат пра сябе — неад'емная якасць я-чалавека і яго найбольш выразная характарыстыка. У гэтай ягонай якасці сыходзяцца разам і біялогія, і сацыяльнасць, і, калі заўгодна, нават ідэалогія. У рэшце рэшт менавіта інтэнсіўнасць і чын клопату пра сябе вымалёўваюць фігуру «Я» чалавека. Калі пакарыстацца з адкрытай для бяс-

концых інтэрпрэтацыяў дэкартаўскай формулай, дык можна сказаць: «Я турбуюся пра сабе, значыць, я існую». А *турбавацца* найперш азначае забяспечваць сябе як існаваннем, так і самім сабой. І другое ці не больш істотнае за першае, бо клопат пра сябе — гэта нешта іншае ад шапэнгаўэраўскай волі да жыцця, і хаця ён пэўным чынам звязаны з універсальнай вітальнасцю, але вылучае з яе менавіта тое, што патрэбнае я-чалавеку, каб забяспечваць сябе менавіта сабой.

У звязку з апошнім звернем увагу на тое, што стварае аснову жадання чалавека быць самім сабой і што мы ўжо звыкліся называць экзістэнцыяй.

Экзістэнцыя ёсць спосабам майго існавання, якое па адпаведных памерах фармуе з агульнага цэлага быцця персанальную фігуру ўласна мяне. Інакш кажучы, экзістэнцыя — гэта нішто іншае, як мой прыватны лапік універсальнага быцця (я-быццё). З гэтага вынікае, што ў анталагічным значэнні мяне па сутнасці *няма* як *ёсць*. У гэтым сэнсе я-чалавек ёсць адно персанальным фрагментам быцця, якое адбываецца на прасторы, пазначанай я-чалавекам.

Разам з тым, экзістэнцыя ёсць тое, што вылучае я-чалавека і з быційнай плыні вітальнасці, і з рацыянальнага цела сацыяльнасці ў нешта такое, з чаго мажліва казаць пра я-чалавека як пра ўтварэнне, тоеснае адно само сабе.

Верагодна, гэта сапраўды так, і таму ў экзістэнцыйным сэнсе я-чалавек верагодна ёсць як

«я». Аднак ці можна з гэтага зрабіць выснову, што ў я-чалавеку ёсць нешта, што з неабходнасцю патрабуе я-чалавека для самога сябе і тым самым тлумачыць, навошта я-чалавек сам сабе патрэбны?

Здаецца, такой высновы зрабіць аніяк нельга найперш таму, што я-чалавек не ёсць прычынай самога сябе. А калі не ён прычына самога сябе, дык і ягоная патрэба ў самім сабе, па сутнасці, не ёсць уласнай патрэбай, а нейкім апасродкаваным следствам патрэбы тых прычынаў, якія сваёй наяўнасцю абумовілі я-чалавеку магчымасць тут-быцця.

Сам-насам з тым, каго няма

Я-чалавека няма без існага.

Я-чалавека няма без людзей.

Я-чалавек немагчымы ў колькасці самога сябе.

Паспрабуем выдаліць з я-чалавека ўсё тое, што звычайна знаходзіць у ім месца быць, і мы ўбачым, што ад самога сябе ў я-чалавеку нічога, лічы, не застанецца. Выгадаванае зверам немаўля ў дарослым стане нагадвае нават не першабытнага чалавека, а звера. (Рэм, Ромул, Маўглі, Тарзан і да т. п. – гістарычныя ды літаратурныя міфы, якія цалкам разыходзяцца са шматлікімі рэальнымі фактамі, назапашанымі навуковым досведам.)

Я-чалавек не галоўны ў тым, што ён ёсць і якім ён ёсць. Болей за тое, сам я-чалавек мае вельмі сціплае дачыненне да таго, *што* ёсць ім. Цверджанні экзістэнцыялістаў, быццам я-чалавек тым ці іншым чынам, але выбірае сябе сярод сваіх магчымасцяў быць, абапіраецца на ўсё тую ж латэнтную гіпотэзу, што я-чалавек ёсць як *хто*, і застаецца адно высунуць сваю версію гэтага *хто*. (Да прыкладу трохі працытуем Сартра: «Чалавек нясе ўвесь цяжар свету на сваіх плячах: ён адказвае за свет і за самога сябе як пэўны спосаб быцця... Таму ў жыцці няма выпадковасці. Ніводная грамадская падзея, раптам узніклая і абрынутая на мяне, не з'яўляецца звонку: калі я мабілізаваны на вайну, гэта ёсць і мая вайна, я вінаваты ў ёй, я яе заслугоўваю. Я яе заслугоўваю найперш таму, што мог ўхіліцца ад яе — зрабіцца дэзэртырам ці загубіць сябе. Калі я гэтага не зрабіў, атрымліваецца, я яе выбраў, стаўся яе саўдзельнікам».)

Я-чалавек не выбірае сябе як «пэўны спосаб быцця», я-чалавек нічога не выбірае, бо няма каму выбіраць...

Я-чалавек толькі забяспечвае сабой тое, што ёсць ім. Забяспечвае сваім прозвішчам, сваёй біяграфіяй, сваёй экзістэнцыяй. Забяспечвае сваёй прысутнасцю, сваім дзеяннем, сваім учынкам. Сексуальным актам ён забяспечвае працяг роду, сацыяльнай дзеяй забяспечвае нарошчванне рэальнасці, а інтэлектуальнай — а-рэальнасці. Карацей кажучы, я-чалавек забяспечвае сабой усё

тое, што зафіксавала сябе ў значэннях я-чалавека, і толькі такім чынам ён забяспечвае сябе самім сабой.

Пэўна, з гэтага можна патлумачыць і факт адсутнасці патрэбы я-чалавека ў самім сабе. Здавалася б, дзіўна: я-чалавек увесь час толькі тое і робіць, што забяспечвае сябе самім сабой, аднак пры гэтым ён сам сабе нінавошта не патрэбны, прынамсі гэтая патрэба ніяк не адшукваецца. Але тут, відаць, рэч у тым, што я-чалавек *не сябе* забяспечвае самім сабой, а забяспечвае самім сабой *тое, што ёсць ім*. Калі гэта так, то тады стаецца зразумелым, чаму ён не мае патрэбы ў самім сабе: у я-чалавеку няма нічога такога, што па-за экзістэнцыяй было б уласна ім і патрабавала яго самога як толькі яго.

Я-чалавек — усяго тое, *што* ёсць у значэннях яго. Ён не абумоўлены сам сабой. І нікім (нічым) іншым не абумоўлены як менавіта ён, гэты, адзіна магчымы тут і цяпер. Ніхто з людзей не быў вымкнуты з небыцця таму, што непасрэдна яго чакала ў быцці адно яму належнае месца. У тым, што той ці іншы чалавек з'явіўся альбо не з'явіўся, няма ніякай сістэмы, ніякай логікі, тым болей — прадвызначанасці.

Хтосьці ёсць, кагосьці няма. Хто ёсць? Каго няма? Гэта не праблема. Ніколі гэта не праблема... Але мы не станем далей разгортваць тэзу аб татальнай залежнасці з'яўлення я-чалавека ад выпадку. Бо калі быць больш дакладным, дык я-чалавек увогуле не з'яўляецца.

З'яўляецца не я-чалавек, а ўсяго толькі яго біялагічная матрыца. І хаця яна мае свой генетычны код, пол, расавую належнасць і шэраг іншых, уласцівых адно ёй характарыстык (што далей будуць уплываць на фармаванне апрычонага кшталту экзістэнцыі), але гэта ўсяго матрыца, якія ў невымернай колькасці вырабляе мноства «тэхналагічных лініяў» той вялізнай фабрыкі па вытворчасці біялагічных формаў, якую мы называем Прыродай.

Я-чалавек не нараджаецца, ён стаецца я-чалавекам у працэсе адбывання свайго тэрміну быцця. Хаця больш карэктна будзе сказаць, не «ён стаецца», а «ім стаюцца» шматлікія аб'ектнасці свету, якія падчас ягонага бытнавання накладаюцца сваім цяжарам на першапачатковы біялагічны код і тым самым арганізуюць тое, што чалавек залішне самаўпэўнена называе «Я».

Калі што і застаецца ў я-чалавеку ўласна яго, чалавечым, дык гэта *мера* здольнасці прымаць і ўтрымліваць у сабе разнастайныя феномены існага. Але якраз у звязку з абмежаванымі магчымасцямі я-чалавека быць адкрытым для быцця існага, мы, бадай, можам казаць пра я-чалавека як пра вынік скажэння аб'ектнасцяў існага, што не могуць выявіцца ў чалавеку ў сваёй паўнаце. Чалавек не «мера ўсіх рэчаў, існуючых, што яны існуюць, неіснуючых — што яны не існуюць» (яшчэ раз працытуем Пратагора), а камбінацыя скажэнняў усяго як існуючага, так і неіснуючага. Вось гэтая сублімацыя скажоных (усё абсеча-

нае, няпоўнае — ёсць скажоным) аб'ектыўнасцяў рэальнага свету і ёсць тым, што мы называем экзістэнцыяй, гэта значыць, уласна чалавечым асобнага я-чалавека.

Я-чалавек — адмысловая канфігурацыя дэфармаванай аб'ектнасці свету. Накладаючы сябе як скажоную меру на рэальнасць, я-чалавек атрымлівае не адэкватную ні рэальнасці, ні самому сабе карціну. Мабыць, адсюль адна з прычынаў пракаветнай роспачы я-чалавека, які з гэтага ніяк не можа зарыентавацца ў гушчары быцця і таму застаецца разгубленым сам-насам.

Сам-насам з тым, каго няма.

Не было. Няма. Не будзе

Я-чалавек не можа сам з сябе аб'явіцца.

Я-чалавек не можа адбывацца сам у сабе.

Я-чалавек не можа быць сам сабой.

Я-чалавека няма. Ёсць своеасаблівае ўтварэнне самых розных праяваў быцця існага на прасторы я-чалавека. Гэтае ўтварэнне, індывідуалізаванае пэўнай экзістэнцыяй, натуральна, неяк павінна пазначацца, мець сваю семантычную марку, але традыцыя надання значэнняў саматоеснасці і самадастатковасці, а тым болей сакральнасці гэтаму ўтварэнню, здаецца, абумоўленая ўсяго толькі неабачлівым пераносам сінкрэтычнай цэласці знака на ўсю тую шматсэнсоўнасць, што ім пазначаецца.

Я-чалавек не належыць сам сабе, ён уласнасць шматлікіх рэальнасцяў, якія паходзяць з розных вымярэнняў быцця існага (нельга выключаць, што нейкім сваім акрайчыкам кранаецца чалавека і «трансцэндэнтнае вымярэнне», з чаго і паўстаюць рэфлексіі містычнага кшталту) і на пэўны момант гуртуюцца на прасторы я-чалавека, кожная, як на сваёй уласнай прасторы, адпаведна магчымасцям канфігурацыі менавіта гэтага я-чалавека.

Разуменне я-чалавека як прытулку розных «стыхіяў» (першапачаткова самых простых: вада, зямля, агонь, паветра...) сфармавалася ўжо на самым пачатку асэнсавання феномену чалавека, і канцэптуальна яно пасюль застаецца нязменным, адно мяняліся складнікі ды акцэнты — з «ідэалістычных» на «матэрыялістычныя» ці наадварот.

Разам з тым, за выняткам зацятых матэрыялістаў (і ў старажытнасці, і потым), што канцавалі я-чалавека сумай тых «стыхіяў», якія ў ім апазнаваліся, — усе астатнія вышуквалі яшчэ нешта звыш «стыхіяў», каб праз гэтае «звыш» надаць я-чалавеку значэнне *чалавека*.

Гэты «элемент чалавека» ў я-чалавеку шукалі ва ўсялякую пару, калі я-чалавек сам сябе хоць трохі цікавіў. Але не знайшлі, не зважаючы на яго, здавалася б, відавочную наяўнасць, бо хоць каму амаль немагчыма ўявіць такое складанае структурнае ўтварэнне, як я-чалавек, зыходзячы з таго, што сітуацыя я-чалавека ствараецца па-за

ім самім і зусім незалежна ад яго самога ці хаця б ад нейкай трансцэндэнтнай сілы, што трымае апеку над ім.

Паколькі «элемент чалавека» ніяк не жадаў аб'яўляцца на людзі, давялося пазначыць ягоную наяўнасць гіпатэтычна, выкарыстоўваючы дзеля гэтага самыя розныя гіпотэзы ды паняткі. Бадай найбольш устойлівым сярод мноства самых неверагодных версіяў і па сёння застаецца тое, што звычайна называецца душой (у сваім вышэйшым вымярэнні — духам). Сярод філасофскіх гіпотэзаў «элемента чалавека» асабіста мне падаецца найбольш цікавай версія Лейбніца, якая трымаецца яшчэ да яго здумленай *манады*.

Уласна, «манадалогія» Лейбніца — гэта ў пэўным сэнсе арыгінальная інтэрпрэтацыя «эйдалогіі» Платона. Але калі эйдасы Платона праектуюць сваю ідэалогію на ўсё сінгулярнае аднекуль з універсуму трансцэндэнцыі і такім рэтрансляцыйным чынам абавязваюць сінгуляры прыпадабняцца тым ці іншым эйдасам, дык манады непасрэдна ўдзельнічаюць у форме і спосабе адбывання быцця ўсялякім атрыбутам існага. Паводле Лейбніца кожная жывая істота (неарганічная структура таксама) мае сваю апрычоную манаду — духоўную, душэўную, энергетычную адзінку субстанцыі быцця.

Манады бесцялесныя і гранічна індывідуалізаваныя. Яны замкнутыя самі ў сабе і не маюць ні «вокан», ні «дзвераў». Аднак, з другога боку, усялякая манада ёсць «жывым люстэркам універ-

суму» і справа толькі ў тым, наколькі менавіта ў гэтым фармаце яна здольная разгарнуць свае складкі, каб выявіць універсальнае цэлае быцця.

Манадалогія Лейбніца яшчэ доўга будзе выклікаць да сябе ўвагу гісторыкаў філасофіі. Але калі б гэтая гіпотэза XVII стагоддзя нейкім чынам рэальна зафіксавала сваю ісціннасць, дык і тады яна не шмат чаго дадала б на карысць сапраўднасці я-чалавека ў тых значэннях, якія яму тут падшукваюцца. Хутчэй наадварот. Бо манада зусім не набліжае я-чалавека да таго, што паўстае з сябе дзеля сябе, а адсоўвае яго ў чын таўталагічнага элементу ўніверсальнай праявы быцця. (Гэта нават калі не зважаць на тое, што сваім паходжаннем манады абавязаныя ўсё таму ж Богу. Ён, як сейбіт зерне, жменяй раскінуў манады па ўсім Сусвеце, і з таго часу яны, не стамляючыся, прарастаюць каліўцамі існага.)

Пры ўсёй сваёй гранічнай апрычонасці, манада — толькі энергія, вітальная сіла, якая на пэўны час арганізуе тую ці іншую форму рэальнасці. Як толькі форма зношваецца, трухнее і рассыпаецца ў парахню, манада ўмомант стварае сабе што-небудзь яшчэ. А таму ніяк нельга сказаць, што ёсць манада — «Готфрыд Лейбніц». Ёсць манада, якая была нейкі час «Готфрыдам Лейбніцам» (ці ён быў ёй?), але з гэтага зусім не вынікае, што было нешта яшчэ акрамя таго, што пазначалася гэтымі двума словамі, біяграфіяй у колькі там падзеяў і экзістэнцыяй, даўно апалай у нікуды.

Дарэчы, Лейбніц лічыў метэмпсіхоз «схаластычным забабонам». Згодна ягоным цверджанням, ніякае перасяленне душы немагчымае, бо душа не можа аддзяліцца ад цела... І хаця шмат хто не менш аўтарытэтны за Лейбніца меркаваў зусім наадварот, мы не станем нават зазіраць у бясконцы працяг тэалагічных і проста інтэлектуальных спекуляцый з нагоды душы, духа і да таго падобнага, бо з «душой» ці без «душы» я-чалавек:

— не ёсць прычынай самога сябе;

— не сам з сябе паходзіць;

— не з'яўляецца ўласнікам самога сябе.

Асабіста мне гэтага дастаткова, каб запэўніцца, што я-чалавека не было і няма. Натуральна, калі хацець ад я-чалавека нечага большага за тое, *што* ён ёсць.

Калі тэкст быцця напісаны і прачытаны

Мера таясамасці я-чалавека посттэкставай эры (на пярэднім акрайчыку якой мы знаходзімся) з тэхнагеннымі комплексамі быцця перасягае ўсе межы значэння я-чалавека, з чаго я-чалавек апынаецца ў сітуацыі, якая пакідае яму адно месца прысутнасці пры быцці. Я-чалавек ужо не прытулак фізічных стыхіяў быцця, а нешта ўвогуле пабочнае быццю, нешта, што толькі туліцца да цела звышскладанага *камбайна* сусветнай цыві-

лізацыі, які аднолькава інтэнсіўна ахоплівае сваёй дзейнасцю і кванты, і галактыкі, але пакідае незапатрабаваным я-чалавека. І хаця гэты *камбайн* пакуль не можа абыйсціся без чалавека як калектыўнага цэлага, але кожны я-чалавек паасобку ўжо не мае для яго аніякага істотнага значэння. *Камбайн* сам забяспечвае сябе сабой і нагэтулькі эфектыўна, што ў яго даволі магчымасцяў, каб за свой кошт яшчэ ўтрымліваць я-чалавека як дарэшты спрацаваную форму быцця існага — так грамадства ўтрымлівае ў багадзельні спрацаванага перастарка (хаця, магчыма, тут болей пасавала б параўнанне не з багадзельняй, а з рэзервацыяй для амерыканскіх індзейцаў).

Натуральна, што і ў Віртуальную эру біялагічны лёс я-чалавека застаецца тым самым, як і ва ўсе астатнія часы (нарадзіўся, апладніўся ды знік у невараці), але сітуацыя адбывання тэрміну быцця выглядае інакш, чым раней. Яна нечым нагадвае тую, што была ў эру Татэму — гэта значыць, сітуацыя чалавека без чалавека.

Я-чалавек — гэта ўсяго толькі міф пра чалавека. Дарэчы, склаўся гэты міф не ў эру Міфу (у тую пару я-чалавек сам сябе не вельмі цікавіў), а ў эру Тэксту. Тады ж я-чалавек быў сакралізаваны праз лучнасць са Словабогам. На гэтым сакралізаваным міфе дасюль трымаецца вера (апошнімі часамі, праўда, не зусім пэўная) у я-чалавека як у нешта большае ды іншае, чым ён ёсць са сваёй сапраўднасці.

Дэсакралізацыя Тэксту і, адпаведна, Словабога лагічна запатрабавала і дэсакралізацыі я-чалавека, што неўнікова паклікала і ягоную дэміфалагізацыю. Апранаха вялікага міфу пакрысе спадае з я-чалавека, і мы пачынаем бачыць яго тым, *што* ён ёсць (што яго няма). Ён сябе таксама пачынае бачыць такім, і яму робіцца няўтульна і ў значэнні раба Божага, і ў значэнні цара Прыроды, і нават у значэнні звышчалавека тэхнакратычнай цывілізацыі.

Час чалавека сканчаецца — у самых розных сэнсах. І ў сэнсе часу, дарэчы, таксама.

Прычына і мера часу, як добра вядома, я-чалавек. Без я-чалавека, без таго, што мае ўласную гісторыю бытнавання, вымкнутую з каляндарнага кругазвароту быцця, лінейны час ні для чаго не прыдатны і нікому не патрэбны (нават калі ён насампраўдзе ёсць як нейкая «матэрыяльная» якасць). Але паколькі ў Віртуальную эру на месца чалавека заступае «тэхна», гэта значыць тое, што знаходзіцца адно ў прасторы, дык мера часу зноў губляе сваю актуальнасць, як тое было, скажам, у пару Татэму.

«Тэхна» не ведае часу ў тых значэннях, якія надаў яму я-чалавек. І хаця аб'екты «тэхна» таксама некалі *паміраюць* («смерць» — базавая ўмова для існавання катэгорыі часу ў дыскурсе чалавека), аднак у адрозненне ад біялагічных аб'ектаў «смерць тэхнікі» залежыць не ад меры вітальнасці, а ад колькасці руху, закладзенага ў меру іх тэхнічных характарыстык. Таму не час (пра-

цягласць) дзейнасці, а колькасць ды якасць дзейнасці кладуцца ў парадыгму параметраў Віртуальнай эры. Але не тут, не ў гэтым асноўная прычына сыходу падзеі часу са стратэгіяў быцця на ягоную ўзбочыну.

Як ужо казалася, раней я-чалавек належыў двум часавым вымярэнням (*было* і *ёсць*). І хаця Тэкст вынайшаў і замацаваў трэці складнік часу — *будзе*, але наяўнасць будучыні заўсёды заставалася гіпатэтычнай. Гіпотэза пра *будзе* высноўвалася з эмпірычнага досведу я-чалавека, *ёсць* якога несупынна адсоўваецца ў *было* і на гэтае мейсца наступае новае *ёсць*. Калі безліч *ёсць* перасунулася ў *было*, дык натуральна меркаваць, што *ёсць* будзе і надалей, гэта значыць, што ў нас яшчэ маецца бясконцая магчымасць *будзе*, з якога не перастануць вымыкацца ўсё новыя *ёсць*.

Але гэта толькі лагічная выснова, сканструяваная на подзе эмпірычнага досведу. Ніякіх «канкрэтных» сведчанняў пра будучае чалавек ніколі не меў, хаця ў Тэкставую эру ўжо лічыў сябе жыхаром трох часавых вымярэнняў.

Аднак я-чалавек напраўдзе стане жыць у трох часавых вымярэннях адно тады, калі ён будзе мець будучае як наяўнае рэальнае хаця б у той меры, у якой мае мінулае. (Зразумела, мінулага таксама няма як *ёсць*, але яно застаецца з намі ў фактаграфіі, матэрыяльных аб’ектах, памяці і г. д і да т. п.)

Дык вось, цалкам верагодна, што Віртуальная эра (і ў гэтым яе найвялікая навіна ад Тэкс-

тавай ды ўсіх папярэдніх) насамрэч унаявіць будучае (*будзе*) – і быццё я-чалавека стане часава трохмерным. Рэальна, а не гіпатэтычна трохмерным. Знакі будучага запрысутнічаюць у сучасным з той жа аднолькавай мерай сапраўднасці, што і знакі мінулага.

Уласна, ужо цяпер, адно балансуючы на пярэднім акрайчыку Віртуальнай эры, я-чалавек досыць упэўнена ведае не толькі прагноз надвор'я на бліжэйшыя дні, але і бальшыню тых падзеяў, што яго чакаюць наперадзе. Ён дакладна, да хвіліны, уяўляе, у колькі падыме яго будзільнік, якім транспартам паедзе на працу, колькі аперацыяў яму давядзецца выканаць на канвееры, якія тэлеперадачы будзе глядзець цягам тыдня... Але ён ужо ведае не толькі расклад сваіх дзеяў і паводзінаў на бліжэйшыя дні, але і шмат чаго з больш аддаленага. Па гадзінах на гады распісана праграма яго школьнай адукацыі, тое самае і з адукацыяй вышэйшай, задоўга да нараджэння вядомы пол дзіцяці, на дзесяцігоддзі наперад вызначаны тэрмін выхада на пенсію і г. д. і да т. п.

Сцежку на сенажаць можна таптаць хоць кожны дзень новую, чыгунка ці хуткасная магістраль прадвызначае вектары руху на гады і гады... Інфраструктура Віртуальнай эры пакуль яшчэ толькі складваецца ў сваіх камунікатыўных і вытворчых парадыгмах, але ў пару свайго росквіту яна нагэтулькі абмяжуе магчымасці нязмушанага выбару, што ступень уніфікаванасці і запраграмаванасці я-чалавека на пэўную

якасць і колькасць руху наблізіцца да ступені ўніфікаванасці і запраграмаванасці «тэхна». Адно гэта ўжо дае падставы меркаваць пра фармальную прысутнасць *будзе* ў *ёсць*, бо «тэхна» заўтра робіць тое, што і сёння, і прыватныя адхіленні ды зрэдзьчасныя выпадковасці сутнасна тут нічога не мяняюць...

Але ўсё гэта вонкавы бок, так бы мовіць, фармальная падстава рэальнага абнаяўлення будучыні. А карэнная прычына гэтай падзеі ў тым, што на месцы лінейнай прасторы Тэксту паўстала ўжо шматмерная, нелінейная прастора віртуальных дыскурсаў.

Тэкст праз фокус *ёсць* фіксаваў у прасторы а-рэальнасці адно тое, што *было* ў рэальнасці, хаця здаралася і спекуляваў на *будзе*. І гэта натуральна, бо магчымасцяў яго аднамернай прасторы, як і тэхналагічнага начыння, ніяк не хапала, каб «пралічыць» і зафіксаваць усю метаінфарматыку таго, што *можа быць*, гэта значыць, увесь аб'ём *будзе*, нават хай сабе лакалізаваны канкрэтным перыядам. (Між іншым, *будзе* зусім не бязмежнае і ў сваім цэлым, яно таксама мае сваю рамку, як і *было*.)

А вось бясконца шматмерная віртуальная прастора, прынамсі ў прынцыпе, дазваляе фіксаваць і ўтрымліваць усе верагоднамагчымыя варыянты будучага як на макра-, так і на мікраўзроўні, і пры наяўнасці патрэбы (ды напрацаванай метадалогіі) выбіраць для кожнай канкрэтнай падзеі (я-чалавека таксама) з усяго корпусу нелінеі-

на магчымых *будзе* лінейна-паслядоўную факта-кграфію гэтай падзеі.

Не кажучы пра макрарэчаіснасць, мапы будучыні якой заменяць ужо сёння мала патрэбныя геаграфічныя мапы, але і ўся канкрэтыка быцця будучага зробіцца падлеглай, прынамсі метадалагічна, семантычнай прысутнасці ў *цяпер*. Цяжка сказаць, ці палічаць тады мэтазгодным рабіць кожнаму асобнаму чалавеку падрабязную «дыяграму» яго ўласнага лёсу (ці нават «дыяграму» альбо нешта накшталт відэафільму пра жыццё наперад), але калі нават з нейкіх меркаванняў гэтым не стануць займацца, дык усё роўна, хай сабе і апасродкавана, будучае я-чалавека заселіць сваёй прысутнасцю ягоную сучаснасць, паколькі ўся прастора бытнавання я-чалавека будзе насычана знакамі будучага не ў меншай меры, чым сёння яна насычана знакамі мінуўшчыны...

Маючы за апірышча папярэдні футуралагічны экскурс, паспрабуем зрабіць наступную выснову. Калі *будзе* семантычна канкрэтна і непасрэдна аб'явіцца ў змесце *ёсць*, дык час у звыклым для нас сэнсе сканае.

Падзея часу анталагічна паходзіць з наяўнасці пачатку і канца ўсяго, што адбываецца ў існым (гіпотэза «вечнасці» гэтаму ані не замінае), а рух часу ініцыюецца вымыканнем феноменаў існага з патаемнага ў непатаемнае. На гэтым пераходзе з *няма* ў *ёсць*, а пасля з *ёсць* у *было* і трымаецца ўся «механіка» часу.

Віртуальным (да іх падобным і яшчэ нам пакуль невядомым) тэхналогіям новай эры наканавана стварыць сітуацыю, калі семантычна *ўсё* быццё ёсць адразу. Усё мінулае, усё цяперашняе, усё будучае ёсць адразу, у адным часавапрасторавым кантынууме.

Усё ёсць — *нічога* няма (няма няма). З гэтага атрымліваецца, што часу болей не выпадае кудысьці рухацца, паколькі рух часу абумоўлены пераходам быцця з *няма* ў *ёсць*, а тут усё, што можа быць, ужо *ёсць*, прынамсі *ёсць* у магчымасці ведання я-чалавекам семантыкі ўсяго, што можа быць і што *будзе*... Сфінкс засмяяўся і час сканаў...

Натуральна, гаворка тут ідзе не пра біялагічны час і не пра час узнікнення і распаду формаў матэрыяльнасці, якія, бадай, ніколі не ўнікнуць лінейна-часавай паслядоўнасці, а пра спыненне руху часу ў прасторы а-рэальнасці, якая рана ці позна семантычна цалкам асягне ўсё, што можа быць у існым, — і на мапе быцця не застанецца белых плямаў.

Веданне пра «ўсё быццё», пэўна ж, не адменіць уласна жыцця, руху падзеяў, бясконцасць чаргі нараджэнняў (і скону), але, як у эру Татэму, верне я-чалавека да звычайнага адбывання быцця, якое ідэалагемна ўжо не зможа нічым правакавацца.

Гэтаму вяртанню да я-чалавека без ідэі чалавека (міфа пра чалавека) будзе папярэднічаць, недзе супадаючы, некалькі найістотных падзеяў. Адна з іх досыць выразна пачынае пра-

яўляцца ўжо сёння, пра што шмат дзе казалася — у гэтым тэксце таксама.

Усё істотнае (у метафізічным сэнсе), што магло быць прадумана — прадумана, выяўлена і прылучана да эйдычнага суплёту ідэяў. Таму мысленне ўжо амаль нічога не азначае, тым болей існавання. Хто сёння ўсур'ёз скажа: я мыслю, значыць я існую?! Урэшце, амаль мысліць ужо і «тэхна»...

Але калі пра «мяжу розуму» было сказана даволі, дык праблема «мяжы жаданняў» дасюль застаецца па-за належнай увагай, хаця яна куды болей значыць у праблеме я-чалавека, бо і самое мысленне — гэта толькі адна з формаў жадання, жадання мысліць.

Жаданнем, аб'ёмам і кшталтам «хачу» я-чалавека вызначаецца сутнасць і змест ягонага быцця-для-сябе, як называў чалавека Сартр. Заўважым, не «магу», а менавіта «хачу» адыграе ў гэтым заканадаўчую ролю. Я-чалавек можа толькі тое, што ён хоча (нават калі ён не можа дасягнуць таго, чаго ён хоча). Памкненне да здзейсненасці жаданняў рухае махавік быцця-для-сябе.

Хачу я-чалавека — модус, разгортванне якога ў бок здзяйснення абумовіла фармаванне цывілізацыі. Віртуальная эра — завяршэнне гэтага разгортвання, форма максімальнага забеспячэння *хачу* здзейсненасцю як на фізіялагічным, так і на духоўным узроўнях.

Дарэчы, жаданні я-чалавека адно здаюцца бязмежнымі, насамрэч іх патэнцыял не такі ўжо

і вялікі. Быційна ён вызначаецца патрэбай забеспячэння сябе існаваннем ды самім сабой, а пабытова вельмі рэдка сягае далей запатрабаванняў фізіялогіі і ўяўленняў я-чалавека пра неабходны яму матэрыяльна-духоўны інтэр'ер. Таму належны ўзровень дабрабыту і мабільныя структуры камунікатыўнага дыскурсу ўжо сёння дазваляюць «залатому мільярду» задавальняць сваё *хачу* амаль напоўніцу. Натуральна, калі не блытаць *хачу* як экзістэнцыйную патрэбу з фантазіямі на тэму «хачу». Я-чалавек можа мроіць пра валадарства над Сусветам, але з гэтага зусім не вынікае, што ён рэальна жадае хоць якога валадарства.

Карацей кажучы, у Віртуальную эру *хачу* як праблема пакрысе будзе губляць сваю канцэптуальную актуальнасць (спачатку метафізічна, затым быційна і, урэшце, пабытова). З усіх жаданняў, з усіх *хачу* актуальным у бучым застанецца хіба *хачу хацець*, але дамінаваць будзе не яно, а *хачу не-хацець*, гэта значыць, хачу быць як не быць, быць паўз самога сябе.

Страта падзеі часу, асягнутая мяжа магчымасці розуму і набытая мера магчымасцяў жадання ў сваёй сукупнасці вынікнуць тым, што я-чалавек у перспектыве канчаткова страціць сакральную значнасць як у кантэксце самога сябе, так і ў метакантэксце быцця існага.

Я-чалавек будзе як не-будзе. Будзе без хоць якой-кольвек ідэі самога сябе. Зрэшты, такім ён быў заўсёды раней, пакуль не прыдумаў міф пра чалавека.

Дарэчы, а чаму мы павінны думаць, што гэты міф быў апошнім?

Апошнім! Прынамсі, падобнага кшталту. І справа вось у чым...

Да Тэхнагеннай эры чалавек заўсёды жыў альбо ў свеце, створаным Прыродай, альбо ў свеце, створаным Богам (багамі). З усіх чатырох бакоў чалавека атачала рэальнасць, якая паўставала не з яго волі і мазаля. Апрацаваны ім самім лапік зямлі, некалькі будынкаў на падворку, трохі прыладаў у жытле, як і ўсё селішча разам выглядалі такой драбніцай, раўнуючы з усім астатнім светам, *зробленым* некім іншым, што чалавек не мог не сакралізаваць гэтага магутнага іншага ў якой-кольвек трансцэндэнтнай універсаліі. (Прынцыпова сітуацыю не мянялі вялікія гарады, якія мела кожная эпоха. У тых «мегаполісах», як і за іх мурамі, аднолькава панавалі зямля, неба, агонь ды іншыя прыродныя ці боскія стыхіі...)

А вось чалавек Віртуальнай эры месціцца ў свеце, непасрэдна створаным ім самім... Рыхтавалася гэтая перамена спакваля, і хаця антагічна яна паходзіць з сутвы самога чалавека, але гістарычна яе пачатак датуецца часам, калі чалавек ужо вылучыў сябе з цела існага і пазначыў усё адкрытае яму існае як існае-для-чалавека. Гэтым актам ён заканстытуяваў свае правы на валоданне і карыстанне ўсёй цялеснасцю быцця дзеля сваёй спажыўнай хэнці. Такім чынам адбыўся прарыў да сучаснай цывілізацыі, якая

ёсць ні што іншае, як тэхналогія татальнай перапрацоўкі існага згодна запатрабаванням *хачу* чалавека.

Цывілізацыя як тэхналогія перапрацоўкі існага, замкнутая на чалавеку, перайначыла космас бытнавання чалавека да той меры, за якой гэты космас ужо не таясаміцца ні з чым (кім) яшчэ, акрамя як з чалавекам. З усіх бакоў, і побач, і ўдалечыні, уся прастора каланізаваная чалавекам і густа напакаваная здзяйсненнямі яго фізічнай альбо інтэлектуальнай працы. Усюды, куды вокам ні кінь, не Прырода, не Бог, а ён сам — чалавек. Дык скуль тут хтосьці яшчэ, акрамя чалавека, яго розуму і працы?!

Верагодна, падобнае абгрунтаванне немагчымасці новай трансцэндэнтнай фігуры, якая б падтрымала сакральныя міфы (і пра чалавека таксама), выглядае залішне спрошчаным, бо ўсё гэта не адмаўляе містычнага жаху перад нябытам, з чаго найперш і ўзнікае патрэба ў нейкай трансцэндэнтнай волі як аптымізацыі гэтага жаху. Але пры ўсёй спрошчанасці аргументацыі на карысць немагчымасці новага Бога старога кшталту, чалавек наўрад ці зможа пераадолець сітуацыю *непасрэдна ім зробленага свету*, якой ён неўпрыкмет абгарадзіўся ад магчымасцяў лучвы з сакральным і тым самым пакінуў сябе на адзіноце з самім сабой, ды яшчэ без сябе.

Адзін. Будзе туліцца на ўзбочыне быцця, ні для чаго і нікому не патрэбны.

А сам сабе ён ніколі не быў патрэбны.

Лірычны эпілог

Быццё – гэта месца, дзе збіраюцца канаць назусім усе магчымасці быцця. Татальны могільнік усяго, што мела волю быць.

Вусціш быцця ў тым, што *быць* больш трагічна, чым *не быць*. Бо *быць* – гэта *ўжо* быць, а *не быць* – гэта толькі *яшчэ* не быць.

У *быць* адзін сэнс – болей *не быць*. Нідзе. Ніколі.

Гэтаму мета-песімістычнаму разуменню быцця як тэктанічнага анігілятара ўсяго, што было вымкнутым у быццё, стаецца ў апазіцыю мета-аптымістычная ідэя быцця як месца, дзе ўсё, што з'яўляецца быць, застаецца назаўжды альбо ў вечным кругазвароце, альбо ў несупынных працэсах трансмутацыяў...

Але і той, хто кажа, што ўсё несмяротнасць, і той, хто кажа, што ўсё смяротнасць, пражываюць аднолькавае жыццё. І, напэўна, пасля смерці яны не разыходзяцца ў розныя бакі – адзін у вечнае Нешта, другі ў вечнае Нішто, – а трапляюць у нейкую адну наканаванасць. У наканаванасць адсутнасці таго, што было.

Жах быцця – яно адбірае быццё.

Неяк бацька паскардзіўся маці:

– Пражыў жыццё, а навошта жыў? Ужо смерць падсоўваецца, а навошта жыў?..

– Куды ад смерці падзенешся? З варонамі не паляціш! – адказала маці.

Гэтае эсэ напісана з уласнай патрэбы, з патрэбы ўпэўніцца, ці меў рацыю бацька, ці мела рацыю маці, ці меў рацыю я, калі, яшчэ малады і поўны, як вока, жыццём, да болю біў па сцяне кулакамі ў адчаі ад непатрэбнасці сябе ні сабе самому, ні гэтаму свету.

Цяпер ужо не памятаю, ці быў у тым адчаі непатрэбнасці дамешак тугі па незваротнасці быцця. Напэўна, быў, бо гэтыя два зусім розныя станы нейкім неэўклідавым чынам заўсёды перасякаюцца на прасторы чалавека.

Я ўкрыжаваны на ўкосіне непатрэбнасці быццю і любові да быцця. Хаця дакладней будзе казаць не пра маю непатрэбнасць быццю, а пра неабавязковасць менавіта *мяне* ў быцці. Бо казаць, што быццю непатрэбны чалавек як феномен быцця (куды, зразумела, дастасаваны і я), было б залішне безадказна.

Чалавек увогуле, чалавек як феномен быцця, пэўна ж, для нечага патрэбны быццю. Прынамсі цяжка, амаль немагчыма пагадзіцца, што феномен чалавека паўстаў з выпадковага збегу акалічнасцяў фізічнага свету, што чалавек сваім цэлым, нічым большым за гэтае цэлае, не абгрунтаваны, ніякай сакральнай ці астральнай задумай не абумоўлены. Занадта буйна, мудрагеліста, вытанчана арганізаваныя быццё, сам чалавек і той фенаменальна багаты і фантастычна згарманізаваны свет цывілізацыі, які чалавек стварыў, — каб лічыць усё гэта выпадковым збегам акалічнасцяў і зусім не думаць пра тое

Нешта, што да ўсяго гэтага павінна было прычыніцца.

Дарэчы, праблема Нешта, якое мусіла (ці зусім не мусіла) прычыніцца да феномену чалавека, тут адно ледзьве кранаïлася таму, што мэта была якраз адваротнай: максімальна адлучыць я-чалавека ад усялякіх спекуляцыяў з трансцэндэнтным, каб лаўчэй было вымкнуць яго з апранахі міфу пра чалавека, які і быў сфармаваны верагоднасцю існавання трансцэндэнтнага Нешта.

Я-чалавек без гіпатэтычнага Нешта — вось што, з аднаго боку, цікавіла мяне ў гэтым эсэ. А з другога — я-чалавек без лучвы з феноменам чалавека (наколькі гэта магчыма ў прынцыпе).

Феномен чалавека і я-чалавек — гэта рашуча розныя падзеі. Калі карыстацца міфалагічным архетыпам, дык феномен чалавека — гэта дрэва, а я-чалавек — лісток на тым дрэве. Дрэва — гэта не лісток, а лісток — зусім не дрэва. І хаця лісток немагчымы без дрэва, у лістка і дрэва розныя сутвы, зместы і, верагодна, розныя сэнсы ў быцці.

Дык вось, тут мяне найперш цікавіў не той, хто *пасадзіў* дрэва, і нават не само дрэва, а лісток на ім. Адзін асобны ці кожны паасобку.

Мая цікаўнасць зразумелая. Я сам — лісток, і неўзабаве восень. Дрэву яшчэ быць тысячагоддзі, і не адну тысячу вёснаў на ім яшчэ будзе шапацець лістота... А я ўсё часцей паглядаю на дол. Адтуль пад ранак ужо цягне холадам, і я па-

чынаю разумець, што ў лістка і дрэва розныя перспектывы: дрэву наканаваны лёс, лістку — толькі доля.

Можа, яно і добра, што ад вясны да восені лісток мысліць і пачувае сябе дрэвам.

Можа, яно і добра, што я-чалавек тоесніць сябе з феноменам чалавека, бо з гэтага ён мае хоць нейкі аптымізм быцця.

Мною жыццё не вершыцца, — кажа ён. І яму лягчэй адыходзіць у неварaць.

Але не толькі знікаць у небыцці — трываць быццё яму лягчэй і весялей, калі ён атаясамляе сябе з усёй гісторыяй людства, з усёй культурай і цывілізацыяй, з усім мысленнем і ўсёй прыгажосцю, створанай чалавекам... Які я вялікі і магутны, які я разумны і здольны, — думае задзіночаны з усім людскім я-чалавек і пачувае сябе трохі бясконцым і трохі вечным. І затым з гэтага пачування хапаецца выдумляць сябе ўжо зусім бясконцым і назаўжды вечным...

Вядома, пры жаданні можна цешыць сябе рознага кшталту містычнымі надзеямі на працяг свайго бытнавання ў іншых вымярэннях, светах, быццях альбо — матэрыялістычнымі версіямі пра прысутнасць у целе будучыні вартымі рэшткамі сваёй творчай дзейнасці, уласнай духоўнай энергіяй ці хаця б нашчадкамі роду, але як у гэтых, так і ў мностве іншых варыянтаў самых мудрагелістых прыдумак я-чалавек як цэлае анігілюецца і пераходзіць у іншую якасць. І калі нават гэтая іншая якасць, згодна праекту

прыдумкі, не паглынае наўсцяж я-чалавека, а ўтрымлівае нейкія прыкметы ягонай экзістэнцыі, дык усё гэта ўжо нешта прынцыпова адрознае ад таго, чым быў я-чалавек... Зусім не тое, чым ён быў.

Аднак нават такое нішчымнае суцяшэнне, якое абапіраецца на гіпатэтычную магчымасць перасялення калі не ўсяго я-чалавека, дык хаця б нейкага яго элементу ў вечнасць, выдае на суцяшэнне дзеля суцяшэння. Рэч не ў тым, што няма куды перасяляцца — няма што перасяляць. Я-чалавек рэалізуе ў тут-быцці сябе як магчымасць самога сябе — цалкам. Напрыканцы ў ім не застаецца нічога з таго, што патрабавала б яшчэ аднаго ці некалькі тэрмінаў быцця, тым болей — вечнасці. Напрыканцы я-чалавек дасягае не толькі мяжы свайго розуму, краеня сваіх жаданняў, але і скрані магчымасцяў сябе ўвогуле. Няма ў ім чаму жыць далей нават тут, дзе ён цяпер жыве. Патэнцыял яго меры вітальнасці вычарпаны дарэшты. Дзейна, біялагічна, сацыяльна, інтэлігібельна...

Быць — гэта значыць, адбыцца. Цалкам.

Праз дарогу ад хаты, дзе я нарадзіўся і асталеў, за высокім каменным мурам пачыналіся старыя, зарослыя могілкі. Як толькі мне было дазволена перабягаць праз дарогу, увесь вольны час я бавіў з сябрукамі на могілках. Яны былі для нас дзіцячай пляцоўкай, садком, піянерлагерам, стадыёнам... Там мы гулялі ў хованкі, індзейцаў, футбол, карты... Пазней там сустрака-

ліся і гулялі з дзяўчатамі. На ўжо ледзь прыкметных магільных капцах добра спелі суніцы. Яны былі буйнымі і салодкімі. Больш буйнымі і салодкімі за звычайныя — ці гэта нам толькі здавалася, бо патрэбна была пэўная адвага, каб ласавацца ягадамі з капцоў над дамавінамі, хай сабе і спарахнелымі.

Могілкам было некалькі стагоддзяў, і пад нашымі нагамі спрэс пластаваўся чалавечы прах. Але калі не лічыць рэшткаў збуцвелых каменных крыжоў ды плітаў і рудых ад іржы жалезных агароджаў, запакаваных у густое кустоўе, дык гэтае месца нічым не адрознівалася ад старога парка ці вячыстага леса, паколькі ніхто ўжо не памятаў пра тых — пад дзірваном...

Хто быў, а хто не быў?! Нехта быў — гэта адзінае, што мы ведалі. Бадай нават не Нехта, а ўсяго толькі Нешта... Нешта было тут, адбывалася, і ў гэтым адбыванні нечага неяк прысутнічалі тыя, над сатлелым прахам якіх цяпер раскінулі свае шаты ліпы ды ясені...

Напэўна, мне не трэба было гойсаць па напластаваннях праху, скакаць праз здзірванелыя магільныя капцы, есці з іх сакавітыя суніцы, мілавацца з дзяўчынай на заімшэлых магільных плітах... Напэўна, мне не трэба было перабягаць праз дарогу на могілкі, і тады я разам з іншымі суцяшаў бы сябе, што не знікну дазвання ў неварацці, а нейкім чынам перарушу ў наступнае быццё...

Але я залішне доўга бавіўся на старых могілках, каб не помніць, ува што згортваецца жыццё чалавека, чым і дзе яно вершыцца. І таму, калі закарцела спытацца пра самае кранальнае — што ёсць быццё, хто ёсць ты і ці знойдзецца ў цябе нешта, праз што ты апасля не згубішся ў небыцці, я ўжо ведаў пачатак адказу: быццё падобнае да старых могілак за каменным мурам, дзе жывыя мілуюцца на надмагільных плітах, з якіх шурпаты час паздзіраў усе літары… Заставалася апазнаць працяг гэтага ведання. Але чым далей я паглыбляўся ў росшукі, тым болей цяміў, што неўпрыкмет губляю тое, што шукаю. А потым і зусім згубіў. І ў які бок ні аглядаўся, куды ні зазіраў — няма мяне.

Чалавека можна прыдумаць — нельга знайсці. Без ліхтара ці з ліхтаром. Здаецца, гэта адзінае, што я зразумеў, скрэмзаўшы столькі паперы.

Нельга знайсці тое, чаго няма. Марна шукаць я-чалавека ў нейкіх яшчэ значэннях, акрамя тых, што можна «памацаць пальцамі». Я-чалавек знаходзіцца па-за кантэкстам сакральнага, ён цалкам запакаваны ў прастору рэальнага і ўвесь да рэшткаў вычэрпваецца адбываннем тут-быцця.

Вось чаму, калі, персаналізуючы праблему «*хто* ён, чалавек?», я пытаўся ў сябе «*хто* ён, я?», дык у адказ не чуў нават рэха. Пытанне душыла сябе моўкнасцю.

Цяпер я ведаю, скуль тая моўкнасць: недарэчна пытацца пра таго, каго няма — *хто* ён? Трэба пакінуць гэтую вярэду назаўжды і болей

не думаць пра адказ на *пустое* пытанне, а думаць пра нешта іншае. Бо, можа, мяне няма не ўвогуле, а толькі ў тых значэннях, у якіх я сябе шукаў?

Тым не менш, на заканчэнне яшчэ раз трохі нагадаю пра тое, што паўстала паміж мной і хоць якой магчымасцю аптымізацыі жаху небыцця...

Мяне няма без існага.

Мяне няма без людзей.

Я немагчымы ў колькасці самога сябе.

Я не сам сабой абумоўлены.

Я не сам з сябе паходжу.

Я не маю патрэбы ў сабе з сябе самога.

Я толькі тое, што ёсць у значэннях мяне.

Я ёсць, пакуль я ёсць.

І апошняе...

Я з'явіўся на свет не таму, што была нейкая патрэба менавіта мяне ў быцці, а я ёсць толькі таму, што з'явіўся.

Натуральна, мог і не з'явіцца... Не быць. А таго, чаго можа не быць – няма хоць у якіх іншых значэннях ад тых, што ёсць.

Мог ніколі не быць. Не быў раней. Потым зноў не буду.

Н я м а ...

ПРАКЛЁН ПАРМЕНІДА

(Метафізіка адсутнасці)*

«Чаму існуе нешта, а не нішто, бо нішто больш простае, чым нешта?»

Готфрыд Лейбніц

* У аснову тэкста пакладзеныя лекцыі для Беларускага калегіюма.

«Старыя грэкі» і Парменід

1. Зачын

Распачынаючы гэтую працу, найперш неабходна патлумачыць, што тут я прэзентую зусім не тую «метафізіку адсутнасці», якую мы ведаем з багатага суплёту інтэлектуальных ініцыятываў найноўшага часу, перадусім выяўленых у дыскурсах постструктуралізма ды постмадэрна. Бо хаця менавіта яны, разгарнуўшы татальны пераразхунак класічнай метафізікі, і вылучылі гэтую падзею ў апрычоны стан, але я ёй скарыстаюся дзеля пазначэння ўсяго метанаратыву метафізікі ў той яго праекцыі, якая скіраваная менавіта на праблему **адсутнасці**, улучна з яе сітуацыйнымі кантэкстамі. І ўжо толькі ў астачы і пераважна інструментальна буду карыстацца сучасным дыскурсам «метафізікі адсутнасці», які абмаркіраваны паняткамі кшталту «пусты знак», «сімулякр», «мнимая» велічыня, «негатыўная дыялектыка» і г. д і да т. п.

Як добра вядома, слова «метафізіка» (грэц. meta ta physika — пасля фізікі) набыло значэнне ўніверсальнага панятку для ўсяго адцягненага мыслення дзякуючы александрыйскаму біблія-

тэкару Андроніку Радоскаму. Менавіта гэтым азначэннем ён падагульніў тэксты («кнігі» — так тады называліся завершаныя тэксты) Арыстоцеля, якія ўпарадкаваў *пасля* прац па «фізіцы». Да метафізікі Радоскі залічыў усё, што сам Арыстоцель называў «першай філасофіяй» (хаця ў александрыйскага руплівца яна і апынулася апошняй). У адрозненне ад «другой філасофіі», якая даследуе феномены прыроды ды сацыяльнасці і заглыбляецца ў сутнасці матэрыяльнага свету, «першая» рэфлексуе над тым, што ёсць звыш прыроды, узбоч наяўна прысутнага ці хоць нейкім чынам зафіксаванага як сапраўднае. Інакш кажучы, над тым, чаго рэальна няма, што ў падступным чалавеку свеце ніяк інакш не схопліваецца, акрамя як праз інтэлектуальныя фікцыі, вызначаныя спосабам развагі (лагічнымі спекуляцыямі) ці праз вольныя (паэтычныя) уяўленні. Гэта значыць, «Метафізіка» не толькі з прыхамаці Радоскага апынулася пасля ўсяго, што ёсць, але яна і з уласнай функцыянальнай логікі звернутая на тое, чаго ўжо не адшукаеш у бытным, што, па сутнасці, найбліжэй суседзіць з Ніштo (паміж метафізікай і Ніштo мы не знойдзем нічога, апроч слова).

Яшчэ да з’яўлення канцэпта «метафізіка» антычнае мысленне, якое, развітваючыся з міфалагічным бачаннем свету, пачынала праз адцягненае рэфлексаванне пошукі сэнсаў, адэкватных контурам гэтай новай (дэміфалагізаванай) рэальнасці, сутыкнулася з праблемай Ніштo і адгук-

нулася на яе ў розныя спосабы. Таму мы найперш і паспрабуем «закаталагізаваць» гэтыя ініцыятывы, асобна запыніўшыся на філасофіі Парменіда, з якога, па вялікім рахунку, *усё і пачалося...* У тым сэнсе, што Парменід першым (ды магутна!) задзіночыў у жорстка дэтэрмінаваны звяз праблемы Быцця і Ніштo. З гэтага ён і будзе ў нас выконваць ролю «пталамеевага сонца», адносна якога мы зафіксуем інтэлектуальныя траекторыі ўсіх астатніх суб'ектаў антычнай (і не толькі) метафізікі адсутнасці.

2. Да гісторыі праблемы

У «Метафізіцы» Арыстоцель, звяртаючыся да вытокаў антычнай філасофіі, пісаў (у звязку з наробкам Фалеса): «Сярод усіх, хто першы заахвоціўся філасофіяй, большасць лічыць пачаткам [...] тое, з чаго складваюцца ўсе рэчы, з чаго першага яны ўзнікаюць і ўва што ў рэшце рэшт сыходзяць, пры гэтым падстававае заўсёды застаецца, — толькі змяняюцца яго ўласцівасці, — гэта яны прызнаюць элементам і пачаткам рэчаў. І таму яны мяркуюць, што *нічога не ўзнікае і не гіне* (курсіў мой — *В. А.*), бо як падобная асноўная прырода заўсёды застаецца». Інакш кажучы, на тую пару філосафы не бачылі месца Ніштo ў падзеі быцця. Яны перадусім былі затурбаваныя *першапачаткам усяго*, з чаго вынікаў і на чым палягаў гэты свет — тут, як вядома, дамінавалі

наступныя версіі: вада, агонь, зямля, паветра ды іх спалучэнні. Хаця ўжо Анаксімандр, вучань Фалеса, адмовіўся ад універсалізацыі матэрыяльных стыхіяў і звязаў выток сутнага з «архэ», субстанцыяй, якая палягае ў падвалінах быцця. Гэтую субстанцыю ён назваў *апейрон* і характарызаваў яе як тое, што «не ведае старасці», ёсць «бессмяротным і не падлягае ніштажэнню». Тут мімаходзь заўважым, што ў праекцыі на філасафему адзінага, непарушнага і спрэс статычнага быцця Парменіда, *апейрон* Анаксімандра апазіцыянуе сябе як вечна рухомую і надзвычай дынамічную субстанцыю.

Хаця наступнымі антычнымі мыслярамі *апейрон* не быў прыняты за ініцыятыву пачатку і падставовую сутву быцця, але сама ідэя таго, што ўсё ў гэтым свеце нечым сашчэпленае ў Адно (цэлае), зробіцца аксіёмай для бальшыні «старых грэкаў». Пытанне заставалася толькі ў змесце і фармаце гэтага Аднаго, а яшчэ ў яго стасунках з бясконцай і рухомай множнасцю, якой было бітма набіткаванае гэтае Адно. Бо нават Геракліт, для якога быццё ўяўлялася бясконцым вэрхалам з'яўленняў, перастварэнняў ды знікненняў, калі здумляўся над фундаментальнымі характарыстыкамі свету, дык заўважаў: «Гэты космас, адзіны з усяго разам, не створаны нікім з багоў і нікім з людзей, ён заўсёды быў, ёсць і будзе вечна жывым агнём, у пэўную меру палаючым і ў пэўную меру згасаючым». І яшчэ: «Пазнака мудрасці — пагадзіцца... што ўсё адзіна».

Сярод тых, хто «рыхтаваў глебу» для Парменідавай канцэпцыі Аднаго, не прамінем згадкай і Ксенафана. Бог Ксенафана, які ахоплівае *ўсё* ў ягоным адзінстве, падобны да шара. (Таксама і ў Парменіда, хаця ўжо не ў якасці канцэпта, а толькі метафары быцця: «Так як яно — апошняя скрань, дык яно заканцаванае // Адразу з усіх бакоў, як цела круглага шара».) Гэты бог аднародны, нязменны, непарушны, татальны і вечны. Але ў плане суадносінаў поглядаў Ксенафана і Парменіда, нам больш істотна тое, што бог Ксенафана, які сабой ахоплівае ўсё бытнае, ёсць *мыслiўнай* субстанцыяй. Гэтым Ксенафан як бы прадказвае адзін з базавых канцэптаў філасофіі Парменіда (а пасля і ўсёй еўрапейскай філасофіі) — «тое ж самае: мысліць і быць».

Далей, і храналагічна, і гнасеалагічна, мы павінныя былі б падступіцца ўласна да Парменіда, але паколькі, пра што ўжо казалася, яму вылучанае асобнае месца, дык мы яго пакуль прамінем. А разам з ім і яго знакамітага вучня Зянона, філасафаванне якога цалкам наследуе анталагічную парадыгму Настаўніка, з чым Зянон і сам пагаджаўся. Гэтую сітуацыю выразна люструе Платон у дыялогу «Пармэнідэс» (пераклад на беларускую мову Яна Пятроўскага):

> — Я бачу, Пармэнідэс, — сказаў Сакратас, — што Зэнон хоча быць у адзінасьці з табою ня толькі ў сяброўстве, але нават другім табою ў сваёй творчасьці [...].

— Так, Сакратас, — сказаў Зэнон. — Але нягледзячы на тое, што ты, як тое спартанскае шчанё, што вынюхвае сьлед, з дасканаласьцю вышукваеш і высьледжваеш зьмест у прачытаным, усё-ж высьлізнулася табе ў ім тое, што мой твор ня мае прэтэнсіі да таго, пра што ты кажаш, як і зусім ня мае на мэце асланіць перад сьветам гэтую вялікую задуму.

З больш-менш пэўна вядомага, першым сярод антычных філосафаў, хто выразна і канцэптуальна пазначыў наяўнасць Нішто, быў «атаміст» (адэпт ідэі, згодна якой свет створаны з атамаў) Леўкіп. Паводле Арыстоцеля, гэты філосаф лічыў, што «небыццё існуе ніяк не менш, чым быццё». (У версіі Сімплікея гэтая тэза Леўкіпа гучала трохі інакш: «Небыццё існуе ніяк не менш, чым быццё».) Зыходзячы з філасофіі яшчэ аднаго, і ці не самага знанага сярод «атамістаў», філосафа Дэмакрыта, для быцця наяўнасць Нішто была прынцыпова неабходнай. Праўда, «атамісты», як перакананыя матэрыялісты, феномен *нішто* найперш звязвалі з пустатой, якая шчыльна ахоплівае ўсе атамы паасобку і тым самым з'яўляецца падставай магчымасці іх пераруху, як і руху ўвогуле[1]. З філасофіі «атамі-

[1] Пазней гэтай думкі будзе шмат хто трымацца, згадаем хаця б Эпікура: «Калі б не існавала таго, што мы называем пустатой, прасторай ці неадчувальнай прыродай, дык целам не было б дзе рухацца і скрозь што рухацца» («Ліст да Герадота»).

стаў» вылучым яшчэ і той факт, што яны быццё, аснову якога складаюць атамы, і небыццё, якое цалкам таясаміцца з пустатой, ніяк не злучалі ў адно цэлае. Быццё і небыццё самазавершаныя, кожнае само ў сабе, і з гэтага не маюць аніякіх каналаў пранікнення адно ў адно. Магчыма, менавіта такое стаўленне да быцця і нябыту пазней дасць падставу Анаксагору выказаць сваю нязгоду з тым, што хоць нешта можа ўзнікнуць з небыцця альбо зніштожыцца ў небыцці. Зрэшты, у «ідэалістычнай» перспектыве пра гэта яшчэ ў папярэднія часы казаў Парменід: «І якая патрэба // З нічога змусіць яго (быццё — *В. А.*) паўстаць — раней ці пазней?».

Далей хіба толькі мімаходзь заўважым, што Сакрата, аднаго з самых яркіх герояў антычнай філасофіі, праблема Нішто ніяк не кранула. Зрэшты, гэта выглядае цалкам зразумелым, бо яго цікавіла не віхура (альбо айсберг) быцця, а ўсяго толькі чарацінка (Паскаль пра чалавека) на вятрыску бытнага.

Калі не лічыць дыялога «Парменід», з якога амаль немагчыма разнесці на два бакі візію аўтара і яго загалоўнага героя, дык Платон таксама не лішне надаваў увагі гэтай праблематыцы. Тут найперш прыгадваецца фрагмент з дыялогу «Сафіст», дзе нехта Чужаніца крытыкуе Парменіда за тое, што той адмаўляе існаванне Нішто. Чужаніца пагаджаецца з Парменідам, што нябыт ні памысліць, ні назваць немагчыма. Аднак пры гэтым Нішто існуе, аб чым сведчаць нашыя

памылковыя ўяўленні (што і казаць — нечаканы, хаця і залішне легкаважны аргумент). Да прыкладу, кентаўра няма ў прыродзе, але пры гэтым ён існуе ў сваёй неіснуючасці. З чаго і атрымліваецца, што неіснуючае мае сабе месца (і ролю) у агульным кантэксце быцця. Праўда, Нішто не з'яўляецца самастойным, тым болей апазіцыйным дыскурсам быццю. Яно ёсць толькі адной з яго праяваў, і хаця выступае адносна быцця як «іншае», але не супярэчыць яму.

Арыстоцель праблеме Нішто надае, здаецца, больш увагі, чым ягоны настаўнік. Хаця гэтая праблема для Арыстоцеля ўжо была прадвырашанай асноўным, як ён яго разумеў, законам ўсяго быцця: «Разам існаваць і не існаваць нельга». Няцяжка заўважыць, што гэты асноўны закон «пазычаны» ў Парменіда. Таму Арыстоцель цалкам пагаджаецца з апошнім, калі той кажа: «Можна мысліць і прамаўляць, што толькі быццё ёсць. А нябыт не існуе». Але пры гэтым Арыстоцель не прымае Парменідаву татальнасць у адмаўленні Нішто. Ён заўважае, што паколькі Нішто намі мысліцца, дык яно і ёсць, толькі не ў тым значэнні, у якім ёсць быццё. «Не-сутнае ёсць, аднак не ў непасрэдным сэнсе, а ў тым, што яно ёсць не-сутнае». Праінтэрпрэтуем Арыстоцеля наступным чынам: у сутным (у сутве быцця) Нішто не можа быць, яно знаходзіць сабе месца адно *каля* сутнага — яно не *ёсць*, а толькі *пры-сутнічае*. Відавочна, што ў сваім стаўленні да Нішто Арыстоцель шмат у чым наследаваў

Платона які не адхіляў Нішто ўвогуле, але лічыў яго ўсяго толькі «іншым» стасоўна ўласна быцця. Так і Арыстоцель, адмаўляючы Нішто ў сутнаснасці, прымае ягоную «дысцыплінарную» рэальнасць, скажам, у катэгарыяльных значэннях (не-існы, ніхто, нідзе, няма і да т. п.). Інакш кажучы, Нішто не ўлучанае ў фундаментальныя падваліны быцця, яно, калі заўгодна, адно аперацыйная прылада, якая дазваляе фіксаваць адмаўленне хоць чаго як у фізічным, так і ў метафізічным дыскурсе.

3. Парменід

Візія расійскай, а затым і савецкай гісторыі філасофіі знаходзіла месца Парменіду адно на другім-трэцім плане, засланяючы яго не толькі постацямі Сакрата, Платона ды Арыстоцеля, але Дэмакрыта і Геракліта, якога асабліва дыялектычны матэрыялізм моцна шанаваў як стыхійнага дыялектыка. Але, бадай, не выпадкова багіня праўдзівасці і меры, якая сочыць, каб сонца ды зоры не перасягнулі сваіх межаў, кажа ў паэме «Аб прыродзе»[2] пра філасофію Парме-

[2] Упершыню назву «Аб прыродзе» скарыстаў, здаецца, Анаксімандр. Затым мы сустракаем яе ў Ксенафана, Эмпедокла, Анаксагора, Анцісфена і г. д. Цікава, чым абумоўленая гэткая мультыплікацыя? На жаль, мне пакуль не сустракалася пераканаўчага тлумачэння гэтага феномена.

ніда: «Ды не апярэдзіць цябе ніякое здумленне смяротных». Ці не таму Ніцшэ, які, як вядома, не баяўся ні Бога, ні д’ябла, усім сваім філасофскім нутром сцінаўся перад неверагоднай, «быццам вылітай з лёду», эўрыстыкай Парменіда: «Але тое ж самае імгненне [...] асвятліла яго высверкам ісціны, і ён знайшоў прынцып, ключ да тайніцы сусвету; ён знайшоў яго абок усялякай чалавечай аблуды; абапіраючыся на магутную і страшную руку таўталагічнай ісціны, ён крочыць цяпер праз быццё і сыходзіць у бездань простых рэчаў» («Пра філосафаў». Эсэ «Парменід»).

Зрэшты, насцярожанае стаўленне да «жахлівых абстракцый» (Ніцшэ) гэтага філосафа нельга вытлумачыць толькі спецыфікай расійскага, а затым і расійска-савецкага мыслення, не лішне схільнага звяртаць увагу на ўніверсаліі, калі яны ніяк не падтрымліваюцца відочнай эмпірыкай свету. Бо нават чалавек Захаду, выхаваны на інтэлектуальных спекуляцыях стасоўна абстрактных канструктаў, не вельмі ўяўляў, што рабіць з той анталагічнай праграмай Быцця, якую за пяць стагоддзяў да нашай эры вымудрыў Парменід, і якая па сёння вярэдзіць нейкай вар’яцкай *праўдай* (мо таму, што яна прамоўленая багіняй *праўдзівасці*?).

Нават у параўнанні з «ідэалістычным» шаленствам Платона (суплёт эйдасаў, што тая гронка паветраных балончыкаў, блукае недзе ў далёкіх нябёсах), праект быцця Парменіда, якое не мае ні руху, ні часу, ні прасторы, а заўсёды ды ўсюды ёсць адно і тое самае (Адно), апынуўся

залішне радыкальным у сваёй самаабсалютызацыі, каб, адрэфлексаваўшы, яго яшчэ некуды можна было працягваць ці прытарноўваць да чаго-кольвек іншага. Ён настолькі лагічна дасканалы і ўніверсальна завершаны, прынамсі ва ўласнай парадыгме, што хаця ў яго лёгка ўвайсці, але адтуль нічога нельга вынесці.

Для нашай гісторыі (гісторыі метафізікі адсутнасці) не патрэбен *увесь* філасофскі наробак Парменіда, а толькі яго, кажучы мовай Гегеля, антытэзіс: Нішто — няма, і няма па азначэнні. Але калі мы пакінем гэты імператыў у фармаце яго голай канстатацыі (ёсць адно Ёсць, а ніякага Няма — няма), дык застанемся адно са звычайным труізмам. Між тым як прамоўленае Парменідам залішне істотнае для ўсёй праблематыкі Быцця, а дзеля нашай апрычонай задачы проста такі фундаментальнае, каб пакідаць яго ў фармаце выслоўя, хай сабе і надзвычай сэнсавага. Таму нам нічога не застаецца, акрамя як хаця б сцісла акрэсліць базавую тэзу Парменіда (прыхапіўшы трохі і яе кантэкста), якая адмаўляе сваёй антытэзе ў хоць якой слушнасці.

Парменід нарадзіўся і жыў у Элеі (сёння — поўдзень Італіі) прыкладна 500 год да н. э. Вядомыя дзве ягоныя працы: філасофская паэма «Аб прыродзе» (Ян Пятроўскі перакладае «Аб Натуры»), якая захавалася толькі часткова, і празаічны твор «Ахілес», ад якога нічога не засталося.

Сутнасць эўрыстыкі, якая і арганізоўвае ўвесь дыскурс філасофіі Парменіда, досыць выразна

кампілюецца з радкоў першай часткі паэмы,называнай «Шлях ісціны». Тут перадусім вядзецца пра ўразуменне фундаментальных падвалінаў Быцця (хаця множны лік стасоўна быцця Парменіда зусім не пасуе):

На гэтым шляху застаецца
Толькі тое, што Ёсць. На гэтым шляху перад намі
Шмат прыкметаў у яго: яно ненароджанае, несмяротнае,
Цэльнае, адзінароднае, нерухомае, самазавершанае,
Не было і не будзе, але ёсць, але цяпер, але разам,
Задзіночанае, адзінае.
Які ты яму адшукаеш пачатак?
Як і скуль яму ўзнікнуць? З Нябытнага Бытным
Я не дазволю яго ні сказаць, ні падумаць: ні слова
Няма, ні думкі аб тым, што не ёсць. І якая патрэба
З нічога змусіць яго паўстаць — раней ці пазней?
Не: або толькі быць, або толькі не быць яму наканавана.
* * *
Няма нічога ні болей, ні меней — цэласнасць,
Не змушаная нічым. Усё адзіным выканана Бытным,
Усё злучанае, што ёсць,
                    Бытным да Бытнага прымкнутае ўсутыч,
Так у межах вялікіх скутаў існуе непарушна
Тое, чаму няма ні канца, ні пачатку...

Каб залішне не доўжыць цытаванне, бадай сюды яшчэ далучым толькі наступныя радкі:

Як жа Бытнаму ў будучым стацца?
                                        Як у мінулым пачацца?

Тое, што было, — не ёсць; не ёсць і тое,
што ў прышласці.
Вось і згасла Нараджэнне,
і зрабілася нячутнай Пагібель.

Інакш (мовай прозы) кажучы, тое анталагічнае Быццё, якое трымае і ўпарадкоўвае ўсё існае, геаметрычна можна параўнаць з глабальным шарам, хаця галоўнае ў ім зусім не форма, а завершанасць і аднароднасць. Быццё паводле Парменіда было заўсёды, яно ніколі не пачыналася і ў сабе не мае свайго канчатку (мяжы). Да таго ж яно не ведае ні руху, ні часу, ды і прасторава нічым не можа быць пазначанае, бо вышэйзгаданы шар патрапіў у паэму, як ужо казалася, толькі ў якасці метафары.

Безумоўна, найбольш выразнымі характарыстыкамі парменідавага Быцця ёсць ягоная абсалютная статычнасць і гэткая ж абсалютная заканцаванасць на самім сабе. Таму, у сутнасным плане, пра яго можна сказаць адно тое, што яно Ёсць. І нічога (нічагусенькі) яшчэ.

Быццё гэта *Ёсць*. Цяжка сабе ўявіць больш лаканічную і адначасна нагэтулькі завершана поўную формулу падзеі Быцця. Уласна, усяго толькі адно слова — Ёсць...

З гэтага зусім натуральна выглядае, што Парменід апантана адпрэчвае існаванне Нішто хоць у якіх праявах. Ужо ва ўступе да паэмы ён гранічна радыкалізуе праблему: «Ёсць» і «Не-быць» (у адным кантынууме — *В. А.*) — немагчыма!» Да-

лей — болей: «Ёсць толькі «Быць», а ніхто — не ёсць». «Бо нічым нельга запэўніць, што Не-бытнае можа быць».

У анталагічнай канцэпцыі быцця Парменіда сапраўды няма месца Ніхто (нідзе, ні з якога боку і ні ў якім чыне). Але якраз таму ён і найбольш ярка высвятліў усю праблематычнасць праблемы Ніхто. Перадусім заўважым, што фармальна выглядае, быццам Ніхто для Парменіда не ёсць самадастатковай праблемай. Яно выступае як бы ў якасці метадалагічнага прыёму (*ад супрацiўнага*), з дапамогай якога філосаф спрабуе давесці «экспертнай супольнасці», што быццё — гэта татальнае Ёсць, заканцаванае ў Адно, і менавіта таму ніякае не-быццё тут па азначэнні не да месца. Але тая палкасць, якая і праз тысячагоддзі адчуваецца ў словах філосафа, калі ён звяртаецца да праблемы Ніхто, падказвае, прабачце за трывіялізацыю, што не ўсё так проста. Бадай, я не шмат памылюся, калі заўважу: Ніхто для філосафа было дэперсаніляваным апанентам, і ці не апакаліптычнага вымеру, бо калі б яно галосна і пераканаўча абнаявілася, дык умомант занігілявала анталагічную візію Парменіда да астачы[3]. Але паколькі

[3] Прыкладна аб нечым падобным піша і Леў Шастоў у кнізе «Кіргегард...» (раздел «Страх і Ніхто»): «Калі Парменід так настойваў, што Ніхто не мае існавання, ён змагаўся з сабой, пераадольваў і праганяў ад сябе думку, што, магчыма, Ніхто нейкім чынам усё-такі знаходзіць спосаб існаваць».

гэты грозны апанент зацята маўчаў, дык Парменід дзеля *жывой* палемікі падмяніў яго сваім малодшым сучаснікам Гераклітам, які ўсіх запэўніваў, што Быццё ёсць толькі *станаўленнем* (быцця), і арганізаванае гэтае станаўленне якраз бясконцымі пераходамі няма ў ёсць ды наадварот. Пра гэта піша і Ніцшэ (хаця зусім не маючы на ўвазе Нішто як *дэперсаналізаванага апанента*): «На шляху ён (Парменід — *В. А.*)... сустракаецца з Гераклітам — злашчасная сустрэча! Для яго, для якога ўсё трымалася на жорсткім падзеле быцця і небыцця, гульня антыноміяў Геракліта якраз цяпер мусіла быць глыбока ненавіснай; такое разуменне, як: «мы існуем і, у той жа час, не існуем», «быццё і небыццё па сутнасці адначасна і тое ж самае і не тое ж самае», разуменне, паводле якога зноў рабілася замглёным і неразборлівым усё, што ён зрабіў ясным і разгадаў — гэта раз'юшвала яго».

І далей Ніцшэ ў сваёй інтэрпрэтацыі, надзвычай вольнай, але не менш эмацыйнай, чым у аўтара, пераказвае наступны фрамент паэмы Парменіда:

Быць таму, каб сказаць і памысліць Бытнае. Паколькі
Ёсць толькі «Быць», а нішто — не ёсць: падумай аб гэтым!
Бо я забараняю табе першы шлях пошуку,
Але забараняю і той, па якому блукаюць няздары,
Людзі з двумя галовамі,
                                        у чым сэрцы бездапаможнасць кіруе
Абы чым занятым розумам. Глухія яны і сляпыя,

Мітусяцца, агаломшаныя, няздатнае племя да роздуму,
Тыя, каму быць і не быць — аднoе і тое і разам з тым
Не адно і тое: заўсёды маюць спосаб адступіцца.

Базавая тэза Геракіта «Адзінае ёсць многае» для Парменіда не проста абсурдная, а глыбока шызафрэнічная, якую здольныя вымудрыць толькі «двухгаловыя» блытанікі. Дарэчы, таму выклікаюць здзіўленне (і недавер) апошнія словы Парменіда ў аднайменным дыялогу Платона:

ПАРМЭНІДЭС: Няхай тады да сказанага дадасца яшчэ і тое, што выдаецца як рэчаіснасьць, што існуе адно ці не існуе, адно і іншае адносна саміх сябе, як і адно да другога, усе яны, у кожным дачыненьні, ёсьць і ня ёсьць, выдаюцца і не выдаюцца.

Тут з нейкай уласнай прыхамаці, якая да таго ж канцэптуальна пярэчыць сэнсу ўсяго дыялога, Платон пакладае на вусны Парменіда словы, якія мусіў быў казаць Геракліт, калі б ён удзельнічаў у гэтым сумоўі. Зрэшты, даследчыкі даўно заўважылі, што фіналы некаторых дыялогаў Платона *дзіўна* пярэчаць іх асноўнай частцы. Між іншым, пра гэта кажа і перакладчык дыялогаў Платона на беларускую мову Ян Пятроўскі (асноўную частку жыцця месціўся ў ЗША).

Мы будзем яшчэ звяртацца да гэтага дыялогу, а пакуль паслухаем Яна Пятроўскага, які коратка фармулюе ягоны сэнс наступным чынам:

> Ён (Парменід — *В.А.*) чыніць выснаў, што калі нагул сьвет рэальны існуе [...], тады мусіць быць... І тут выступаюць тры элейскія гіпатэзы:
>
> Першая гіпатэза: Існуе толькі Адно; бо калі болей, чым адно, тады адзінасць будзе распадзеленая «нечым іншым, што ня ёсць.
>
> Другая гіпатэза: Гэтае Адно зьяўляецца вечным і нязьменным. Бо гаварыць пра зьменнасьць або зьнішчэньне ў сьвеце — гэта раўназначна таму, што казаць, што рэчаіснасьць у пэўным часе «ня ёсьць тым, чым была»; зноў жа, казаць, што «тое, што ёсьць» — «ня ёсьць» — зьяўляецца супярэчнасьцю і немагчымасьцю.
>
> Трэйцьця гіпатэза: Адно знаходзіцца ў стане супачынку. Гэта выяўляецца зь ягонага сьцьверджаньня, што «ўсё ёсьць напоўненае тым, чым яно ёсьць». Калі яму немагчыма прызнаць супыненьня або недахопу аднароднасьці і калі «тое, што ня ёсьць, ня ёсьць», тады немагчыма давесьці неабходнасьці руху ў прасторы.

У дыялогу «Парменід», дзе акрамя загалоўнага героя бяруць удзел такія слынныя філосафы як Зянон, Сакрат (малады) і Арыстоцель (яшчэ маладзейшы), Платон бліскуча разгортвае ўнутраную логіку разваг Парменіда, якія ў паэме пераважна выкладзеныя ўжо ў выніковай, рытарычна абагульненай (і публіцыстычна завостранай) форме. Звернем увагу хаця б на адзін, памерам зусім лакальны, але сутнасна надзвычай ёмісты фрагмент, бо ў ім, як у кантынууме,

задзіночаныя падставовыя пачаткі праблемы Нішто:

ПАРМЭНІДЭС: Але тое, што не існуе, ня мае ніякіх характэрных для сябе рысак або якіх-небудзь суадносінаў?
АРЫСТОТЭЛЕС: Як гэта?
ПАРМЭНІДЭС: Бо не існуе для яго ані імя, ані слова, ані веды пра яго, ані пачуцьцёвае ўспрыймо яго, як і думка адносна яго.
АРЫСТОТЭЛЕС: Ясна, што не.
ПАРМЭНІДЭС: Тады немагчыма назваць яго, і нічога з таго, што існуе, ня можа пачуцьцямі ўспрыняць яго.

Да гэтага фрагмента тут дадамо толькі выніковыя рэплікі Парменіда і Арыстоцеля, якія прагучалі напрыканцы дыялога:

ПАРМЭНІДЭС: Тады ці ня можам мы падсумаваць усе нашыя выказваньні і праўдзіва сказаць: калі Адно ня ёсць, дык нічога не існуе?
АРЫСТОТЭЛЕС: З найбольшай пэўнасьцю.

У эўрыстыцы Парменіда ёсць яшчэ адзін надзвычай істотны момант, што наўпрост быццам і не тычыцца праблемы Нішто, але які насамрэч мае для яе прынцыповае значэнне. Таму мы не можам не згадаць абарваны з усіх бакоў і пазбаўлены кантэкста радок з паэмы Парменіда, які гучыць наступным чынам: «... мысліць і быць —

ці не адно гэта тое самае?..» (У іншым перакладзе тут не пытанне, а цверджанне: «...Бо мысліць — тое самае, што быць...»). У гэтых словах Парменід упершыню сфармуляваў ці не асноўную праблему еўрапейскай метафізікі, для якой пытанне тоеснасці быцця і мыслення заставалася стратэгічным праз усе эпохі, але якое так і «правісла» не вырашаным, прынамсі, паракана ўча. (Да прыкладу згадаем хаця б славутае Дэкартаўскае «Cogito, ergo sum», ці Гайдэгераўскае: «мова — Дом быцця» і г. д.).

У анталагічным дыскурсе, дзе быццё па азначэнні тоесніцца з мысленнем, можна, і нават лёгка, пагадзіцца (прынамсі, узяўшы пад увагу ўдакладненні Платона ды Арыстоцеля), што Парменід развязаў, зыходзячы з фармальнай логікі (А=А), праблему Нішто, *лагічна* давёўшы ягоную немагчымасць, паколькі можа існаваць альбо адно анталагічнае Ёсць, альбо адно анталагічнае Няма. Аднак Парменід хоць і тоесніць быццё з мысленнем, але разам з тым непарушнасць і цэласнасць быцця разгортвае на ўвесь акрэс бытнага. Гэта значыць, упісвае ў яго ўвогуле ўсё, што *ёсць*. Да таго ж, рашуча адмаўляе нават магчымасць хоць якой іншай пазіцыі (палеміка з Гераклітам).

Але калі *насамрэч* усё інакш, калі *анталагічнае быццё* ёсць толькі (і толькі) у мысленні і адно дзеля мыслення, а значыць, і не мае ніякіх каналаў лучвы з дыскурсам «другой філасофіі», якія ўпарадкаваны і трымаецца прычынамі ды пад-

ставамі, пазбаўленымі хоць якой агульнасці з тым, што мы *метафізічна* называем Быццём (ну, скажам, законамі тэрмадынамікі ці чым там яшчэ). Што тады?

Адказ на ўласнае запытанне «Што тады?», калі з логікі вынікае не анталогія, а ўсяго толькі метафізічная аблуда пад назвай «анталогія быцця» (паводле Канта — трансцэндэнтальная ілюзія), мы будзем шукаць у наступных тэкстах, а пакуль звернем яшчэ трохі ўвагі на прамоўленае Парменідам.

Можна толькі пашкадаваць, што ад другой часткі («Шлях меркаванняў») паэмы ацалела вельмі мала, каб мы маглі пэўна зразумець, як аўтар спалучае «першую філасофію» з «другой» у праекцыі на сваю прынцыповую пазіцыю: усё *толькі* ёсць. «Другі свет» Парменіда, наяўны, бытны, вобраз якога фармуецца меркаваннямі паспалітага чалавека, поўніцца рухамі і зменамі, выяўленымі праз розныя апазіцыі (ноч — дзень, мужчына — жанчына). Але, па сутнасці, Парменід адмаўляў гэтаму свету звычаёвых меркаванняў у ісціннасці, што пазней вельмі выразна праілюстуе Платон у сваёй прыпавесці «Пячора». Бо паводле Парменіда дынамічны «другі свет» магчымы толькі таму, што яго арганізоўвае і трымае «першы» (свет ісціны), які ўяўляе з сябе абсалютную статычнасць і непарушнасць. Прынамсі, менавіта гэтак мы адважымся праінтэрпрэтаваць сукупны сэнс ацалелых фрагментаў паэмы.

Наступныя словы Парменіда, бадай, можна лічыць яго анталагічным запаветам:

> Уваж тое, што ня побач, але што на ўвеце неадчэпна, —
> Бо розуму не расьсекчы лучву Бытнага з Бытным,
> Ні раскідаўшы яго да астачы ў хоць якім парадку,
> Ні разам зьнітаваўшы.

4. Наастачу

«Старыя грэкі» выявілі нечаканую салідарнасць, усім сваім філасофскім хаўрусам падтрымаўшы, калі можна так сказаць, анталагічны «манатэізм». Гэта выглядае досыць нечаканым для людзей, ментальныя ўстаноўкі якіх усё яшчэ заставаліся пад магутным уплывам міфалагічнага «політэізма». Бо добра вядома, што хаця пантэон грэчаскіх багоў і цэнтраваўся Зеўсам, але па сутнасці роля і вага апошняга былі не большымі, чым у спікера сучаснага парламента. А значыць, быццё арганізоўвалася (і прэзентавалася) не кімсьці з багоў паасобку, а багатым суплётам рознавымерных сакральных сілаў, якія няспынна канкуравалі паміж сабой за «метафізічны» ўплыў на тадышні грэчаскі электарат. Таму перарух, які прарабіла антычнае філасафаванне ад міфалагічнага «політэізма» да анталагічнага «манатэізма», мне бачыцца адной з самых буй-

ных інтэлектуальных рэвалюцый у гісторыі еўрапейскага мыслення і, шырэй, — ментальнасці.

Праўда, салідарна пагадзіўшыся, што ўсё быццё ёсць Адно, антычныя філосафы не злагодзіліся наконт фармату і сутвы гэтага Аднаго. Паўсталае рознагалоссе ў найбольш канцэнтраваных і радыкальна разлучаных станах ілюструюць Анаксімандр і Геракліт, якія *апейрон* (быццё) нагружалі магутнай ды няспыннай дынамікай, і Парменід, заканцаваўшы яго ў абсалютную статыку.

Але нас гэтым разам інтэлектуальная рэвалюцыя «старых грэкаў» цікавіць не столькі веліччу здзейсненага, колькі тым, што, асыпаўшы на друз міфалагічнае мысленне, яны высветлілі актуальнасць праблемы Нішто.

Таму наастачу пералічым у вынятках інтэгральныя вынікі рэфлексавання антычных філосафаў з нагоды гэтай праблемы:

— *Фалес, Анаксімандр*: нічога не ўзнікае і не гіне;

— *Геракліт*: быццё і небыццё па сутнасці адначасна і тое ж самае, і не тое ж самае;

— *Парменід*: ёсць толькі Ёсць, а ніякага Няма — няма;

— *Леўкіп, Дэмакрыт*: небыццё існуе не менш, чым быццё;

— *Анаксагор*: як нешта можа паўстаць з небыцця ці зніштожыцца ў небыццё?!;

— *Пратагор*: нішто не ёсць само па сабе, але заўсёды ўзнікае ў сувязі з нечым;

— *Платон*: нішто — гэта «іншае» адносна быцця, але не супрацьстаіць яму;

— *Арыстоцель*: не-сутнае ёсць, аднак не ў непасрэдным сэнсе, а ў тым, што яно ёсць не-сутнае.

А завершыць гэты раздзел я хацеў бы ўжо цытаваным выказваннем Парменіда пра быццё:

> ...ні слова
> Няма, ні думкі аб тым, што ня ёсьць. І якая патрэба
> нічога змусіць яго паўстаць — раней ці пазьней?
> Не: або толькі быць, або толькі ня быць яму наканавана.

Безумоўна, гэта адсюль паходзіць самае вусцішнае запытанне стасоўна быцця, якое хоць калі прамаўляў чалавек: *чаму ёсць нешта, а не нішто?* (Г. Лейбніц)[4].

[4] Паколькі Гайдэгер канцуе лекцыю «Чым ёсць метафізіка?» словамі: «Чаму ўвогуле ёсць сутнае, а не, наадварот, Нішто?», дык многія і лічаць яго аўтарам гэтага вялікага запытання (згадаем хаця б Жану Эрш — «Філасофскае здумленне. Гісторыя заходняй філасофіі»).

«Забыццё быцця» і Марцін Гайдэгер

1.Зачын

Каталагізацыю антычных філосафаў, якія краналі праблему Ніштo (нябыту), мы заканцавалі Арыстоцелем. Гэта значыць, парой яе найвышэйшага росквіту. Але наперадзе антычнае мысленне яшчэ чакала не адно стагоддзе плённага развою, падтрыманага шэрагам бліскучых мысляроў — згадаем хаця б Антысфена, Эпікура, Лукрэцыя, Сенеку, Плоціна... Дык з чаго тады гэтая храналагічная як бы абарванасць?

Бадай, рэч найперш у тым, што, пачынаючы з Сакрата — праз кінікаў, эпікурэйцаў ды стоікаў — у антычнай філасофіі запанавала, кажучы сучаснай мовай, «экзістэнцыйная» плынь мыслення. Гэта значыць, метафізіка пакідае ўласна нябёсы і занураецца ў космас чалавека як найбольш актуальную праблему быцця. І хаця яшчэ даволі мыслiўных ініцыятываў, звернутых непасрэдна да анталогіі (як у Эпікура ці Лукрэцыя), але ўсе яны ўжо выглядаюць другаснымі, пазбаўленымі крэатыўных інавацыяў, і ў перспектывах нашай задачы таўталагічна канстату-

юць адно і тое ж: нішто не ўзнікае з нічога і не знікае ў нікуды[5]. З узгляду на актуальнасць менавіта «экзістэнцыйнай» праблематыкі, цяпер філосафаў цікавіць не месца і роля Нішто ў фундаментальнай анталогіі быцця, а яго «экзістэнцыйны» займеннік — смерць (персанальнае Нішто). Інакш кажучы, на месца фундаментальнай апазіцыі Быццё — Нішто заступае актуальная апазіцыя Жыццё — Смерць (як жыць і куды паміраць). Між іншым, гэтае канцэптуальнае перафарматаванне сэнсаў мыслення правакуе думку, што Марцін Гайдэгер, магчыма, і дарэмна звязваў «забыццё быцця» толькі з мадэрнымі часамі...

Далей наш агляднаы экскурс мусібыць скіраваны ў засады філасофіі ўжо схрысціянізаванай Еўропы, але перш чым мы выправімся туды, нам трэба згадаць Плоціна, тым болей, што менавіта ён найбольш выразна мяжуе антычнае і схрысціянізаванае мысленне.

Добра заўважна, што неаплатонік Плоцін абсалютызаваў парменідавае Адно як «Адзінае»,

[5] Трохі працытуем адно Эпікура («Ліст да Герадота»): «Найперш: нішто не ўзнікае з неіснуючага, — інакш усё ўзнікала б з усяго, не маючы патрэбы ні ў якім семені. І калі б знікаючае разбуралася ў неіснуючае, усё ўжо даўно загінула б, пакольні тое, што застаецца ад разбурэння, знікла. Якім Сусвет ёсць цяпер, такім ён вечна быў і вечна будзе, таму што змяняцца яму няма куды, — бо акрамя Сусвету не існуе нічога, што магло б увайсці ў яго і нарабіць зменаў».

да якога ён апелюе ўсімі характарыстыкамі сваёй філасофіі. Аднак стасоўна Нішто Плоцін як бы наследуе Платона/Арыстоцеля, калі кажа: «Не існуючае не ўвогуле не існуючае, а толькі іншае ад таго, што існуе». Разам з тым, у адрозненне ад сваіх вялікіх папярэднікаў, Плоцін не проста звязвае Нішто з «іншым ад таго, што існуе», а напампоўвае ім сугестыю ўсёй матэрыі (матэрыяла) як такой. Відавочна, гэтая выснова для неабазнаных патрабуе тлумачэння. Рэч у тым, што Адзінае філосафа несупынна захоплівае свет быційнай жыццядайнасцю, якую можна параўнаць з сонечным святлом. І там, дзе гэтае святло Адзінага слабне і сыходзіць у змярканне, там і з'яўляецца матэрыя як вынік абмярцвення гэтага святла. Інакш кажучы, матэрыя — гэта *мёртвае быццё*, і таму ўжо амаль небыццё. Зразумела, такое небыццё (нішто) не ёсць абсалютным Нішто, яно нішто толькі стасоўна абсалютнага быцця, якое прэзентуе Адзінае. Таму ў бінарнай апазіцыі філосафа Адзінаму як універсальнаму дабру супрацьстаіць менавіта матэрыя як найбольш блізкі да нябыту топас. З гэтага і наступная выснова Плоціна: «Калі зло ўвогуле існуе, дык яно мусіць быць запачаткаваным у прасторы небыцця».

Дарэчы, аналізуючы ідэю «вечнага вяртання» Ніцшэ, Дэлёз выснаваў думку, што падчас бясконцага кругабегу быцця зло не вяртаецца — яно асыпаецца ў Нішто. Малаверагодна, што тут Дэлёз хоць якім чынам наследуе Плоціна, гэтая

паўтораная лучва Зло — Нішто хутчэй толькі падкрэслівае даўжыню траекторыі таго трэнду, які запрапанавала свету хрысціянская канцэпцыя быцця. У гэтай канцэпцыі якраз матэрыяльнае (перадусім — грэшнае цела) выяўлялася радовішчам зла і з гэтага падлягала рэпрэсаванню і ніштажэнню. Але ніштажэнне ў хрысціянстве не канцавалася Нічым, бо апошняму (як і ў выпадку з канцэпцыяй Парменіда) не было месца ў свеце, створаным усюдыісным Богам. Праўда, у адрозненне ад змысленага Парменідам, хрысціянства ва ўласнай рэтраспектыве заўсёды згадвала пра Нішто як пра свой пачатак. Таму большасць мысляроў хрысціянскай эры салідарна пагаджалася: Бог стварыў свет ex nihilo. Але гэтым актам Ён адначасна і выдаліў Нішто ў нікуды (да астачы ды назаўжды), бо заняў *самім сабой* і ўсю патэнцыйную прастору, і ўвесь патэнцыйны час. З гэтага пытанне аб Нішто на стагоддзі і стагоддзі знікае з поля праблематык еўрапейскага мыслення, прынамсі, калі з яго выключыць інтэлектуальныя практыкі іўдаізму, паколькі Бог іўдзеяў ёсць стваральнікам не толькі Свету, але і Нішто.

Першым (ужо ў мадэрныя часы), хто, вяртаючы *быццё з забыцця*, разам з быццём вярнуў у поле актуальных развагаў і Нішто (нябыт), быў Гегель. Цікава, што перакананы хрысціянін Гегель не надаў хоць якой увагі таму факту, што адзін з базавых для ўсёй яго філасофскай сістэмы панятак «нябыту» радыкальна супярэчыць

хрысціянскай візіі свету, у якой няма месца Нішто.

Калі браць пад увагу еўрапейскую філасофскую традыцыю, дык найперш заўважым, што Гегель напоўніцу скарыстаўся двума падставовымі канцэптамі Парменіда: а) тоеснасць быцця і мыслення; б) абсалютная дамінацыя завершанага ды статычнага быцця. Але далей, насуперак Парменіду, ён у апазіцыю быццю (тэзіс) ставіць нябыт (антытэзіс) і тым самым як бы пераходзіць у «лагер» Геракліта, адначасна ўдасканальваючы ды ўскладняючы яго «стыхійную дыялектыку».

Хрысціянін Гегель не толькі не грэбуе Нішто, ён праз апазіцыю быцця нябыту стварае фундаментальную сітуацыю дыялектычнага адмаўлення, каб з гэтага займець іх сінтэз — станаўленне. У гэтай, традыцыйнай для ўсёй філасофіі Гегеля траістай кампазіцыі, для нас істотна тое, што быццё і нябыт, якія цалкам знаходзяць сябе ў дыскурсе мыслення, задзіночаныя праз адмаўленне адно аднаго ў сінтэзе (станаўленні), атрымліваюць непасрэдныя каналы ўплыву на гісторыю бытнага.

Тут варта заўважыць, што Гегель лішне не пераймаецца абгрунтаваннем наяўнасці Нішто (нябыту). Яно для яго ёсць a priori. Болей за тое, абсалютнае Нішто не мае ў Гегеля ніякіх характарыстык і таму, па сутнасці, нічым не розніцца ад чыстага быцця (калі не лічыць пазнакі адмаўлення). Між іншым, Гайдэгер да гэтай тоеснасці абсалютных быцця і нябыту ў Гегеля ставіўся з паразуменнем: «Чыстае быццё і чыстае нішто

па сутнасці адно і тое самае. Гэты тэзіс Гегеля цалкам магчымы». (Мімаходзь заўважым, што ў гэтай згодзе Гегель з Гайдэгерем небяспечна набліжаюцца да пазіцыі Парменіда, які ўвогуле адмаўляе магчымасць чыстага небыцця, калі ёсць чыстае быццё.)

Перад тым як падступіцца да асноўнай задачы гэтай тэмы, бадай, згадаем яшчэ Анры Бергсана. Спачатку працытуем яго наступныя словы:

> Быццё бачыцца мне як перамога над небыццём... Стакан можа быць заўсёды поўным, і, тым не менш, вадкасць, якой ён поўніцца, заўсёды займае пустату. Гэтаксама быццё магло заўсёды прысутнічаць: але гэта не замінае таму, каб небыццё, якое як бы закаркаванае быццём, існавала да яго калі не de fakto, дык de jure. Карацей кажучы, я не магу адсланіцца ад думкі, што запоўненасць выяўляе ўзор, канвою якому ёсць пустата, што быццё накладзенае на небыццё і што ідэя «нішто» ўтрымлівае ў сабе менш, чым ідэя «нечага». Адсюль і вынікае ўся тайна.

Аднак насупраць высновам гэтага метафарычнага фрагмента, у канцэптуальным плане Бергсан лічыў, што змест ідэі небыцця не меншы, а большы, чым змест ідэі быцця, якое з вялікай недастачай укладаецца ў матрыцу нябыту. Хаця пры гэтым праблему Нішто ён залічваў да аблудных (неіснуючых) праблемаў (магчыма, тут уплыў Канта)...

2. Нішто як радзіма метафізікі

У 1929 г., заступаючы на пасаду прафесара філасофіі Фрэйбургскага ўніверсітэта, Гайдэгер прачытаў лекцыю «Чым ёсць метафізіка?» У 1943 г. ён у дадактак напісаў «Пасляслоўе да “Чым ёсць метафізіка?”» А ў 1949 г. — «Уводзіны да “Чым ёсць метафізіка?”» Гэтыя два дадаткі, якія разам з асноўным тэкстам ахопліваюць перыяд у 20 гадоў (нават калі не ўлічваць, што філосаф яшчэ адгукнецца на гэтую сваю лекцыю грунтоўным фрагментам у 1959 г.), найлепей сведчаць не толькі пра значнасць праблемы для аўтара, але і пра яе актуальнасць для філасофскай супольнасці (дадаткі поўняцца палемікай з названымі, але не персаніфікаванымі апанентамі).

Між іншым адзначым, што хаця сусветную славу Гайдэгер здабыў праз кнігу «Быццё і час» (1927), але з гадамі становіцца ўсё больш заўважным, што ў перспектыве на прышласць менавіта ідэі, выказаныя працай «Чым ёсць метафізіка?», могуць стацца загалоўным «брэндам» яго філасофіі. Рэч у тым, што якраз у гэтым тэксце Гайдэгер зрабіў сапраўды «рэвалюцыйны» прарыў у спосабе развязання праблемы Нішто, спалучыўшы неспалучальнае: фундаментальную анталогію з экзістэнцыялізмам.

Ёсць яшчэ адна вельмі істотная падзея, якая адбылася ў прасторы гэтага тэксту (натуральна, улучна з яго дадаткамі). Гайдэгер тут, дзе ўскосна, а дзе і наўпрост, называе пытанне аб Нішто

асноўным пытаннем метафізікі. Што вельмі слушна. Бо так, па-сутнасці, яно было ў Парменіда. Праблема быцця, адслоненая ад праблемы Нішто, пазбаўляецца сваёй праблематычнасці (анталагічнай), яна тады цалкам паглынаецца рытарычна-рэфлексіўнымі дыскурсамі, з высноваў якіх, у рэшце рэшт, нічога — адносна хоць чаго — не вынікае.

У гісторыі еўрапейскай метафізікі мяне заўсёды дзівіла тая лёгкасць, з якой яна саслізнула ў *забыццё* **не***быцця*. Як неабачліва хутка антычнае мысленне вырашыла для сябе праблему Нішто, як упарта не зважала на яе новаеўрапейская філасофія[6]. Па сутнасці, гэтае пытанне абмінулі ўсе героі апошняй: Дэкарт, Лейбніц, Кант,

[6] У «Трактаце аб небыцці» Арсен Чанышаў ацэньвае гэтую сітуацыю бадай яшчэ больш драматычна: «Гістарычная памылка свядомасці была ў выдаленні небыцця з быцця. Уласна кажучы, філасофія пачынаецца з абсалютызацыі быцця, з выштукоўвання нейкага пазачасавага, адвечнага пачатку... Філасофія новага часу (таксама — *В. А.*) не змагла аддаць належнае катэгорыі небыцця. Нават Бергсан у пярэчанне з асновамі ўласнай філасофіі разумеў небыццё як няспраўджанае быццё чаго-небудзь, як нейкую абсалютызацыю падманутага чакання. Нават Ніцшэ не змог вытрымаць вобраза небыцця (згадайце змяю, якая запаўзла ў рот заснуламу чалавеку) і шукаў супакаення ў ідэі вечнага вяртання. Нават Сартр не змог зразумець небыццё як анталагічны прынцып, звязаўшы яго толькі з свядомасцю быцця-для-сябе. Цягам дваццаці пяці стагоддзяў філосафы, узяўшыся за рукі, ладзілі карагод вакол небыцця, спрабуючы заклясці яго».

Гегель (нягледзчы на функцыянальнае выкарыстанне ім катэгорыі «небыцця»), Шапэнгаўэр, Кіркегар, Ніцшэ... Метафізіка ўсім цяжарам свайго мысліўнага цела навалілася на праблему быцця як таго, што *ёсць*, і загрузла ў гэтым *ёсць* без астачы. Калі заўгодна, дык з узгляду на Нішто ў метафізічным дыскурсе, паміж Парменідам і Гайдэгерам нікога няма. Прынамсі, па вялікім рахунку... І калі мы сёння з вясёлай адвагай не стамляемся паўтараць, што філасофія — найперш метафізіка — памерла, дык ці не прыспешыла гэтую смерць якраз яе абыякавасць да «асноўнага пытання метафізікі»? Слушна піша Гайдэгер:

> Між тым ад метафізікі цягам яе гісторыі, пачынаючы з Анаксімандра і канцуючы Ніцшэ, ісціна быцця застаецца ўтоенай. Чаму метафізіка не дбае пра яе? Ці залежыць прамінанне гэтага асэнсавання толькі ад характара метафізічнага мыслення? Ці ў сутнасную аснову метафізікі ўваходзіць выслізванне з-пад уласнай глебы, таму што пры выяўленні непатаемнасці паўсюль істотнае ў ёй — менавіта патаемнасць — выпадае, прычым на карысць непатаемнага, якое з'яўляецца як сутнае.

(Тут хіба варта заўважыць, што «патаемнае» у дадзеным кантэксце, лічы, сінанімічнае Нішто.)

З гэтага фрагмента тэкста («Уводзіны да: "Чым ёсць метафізіка?"») скарыстаемся яшчэ адной цытатай:

> Амаль напэўна, што метафізіка тым спосабам, якім яна мысліць сутнае, вырачаная на тое, каб, не ведаючы аб гэтым, быць перашкодай, якая забараняе чалавеку мець стасункі яго чалавечай сутвы з асновамі быцця.

Магчыма, выслізванне метафізікі з-пад праблемы Нішто (патаемнага), як пытаецца Гайдэгер, ёсць следствам яе падставовых характарыстык, а магчыма, трагічнай памылкай філасофіі, як лічыць А. Чанышаў (хаця наўрад ці можна памыляцца больш як у дзве з паловай тысячы гадоў), але факт застаецца фактам: метафізіка загрузла ў «сутным як сутным» замест таго, каб пакінуць яго ў полі праблематык анталагічнага мыслення як такога, а сабе ўзяць да працы натуральна належнае ёй «не-сутнае», «небыццё», «нішто» (інакш кажучы, узяць *адказнасць за нябыт*). Зрэшты, гэты дакор выглядае досыць глупа, бо гісторыя еўрапейскай філасофіі склалася так, як толькі яна і магла скласціся. А ўвесьчаснае выслізванне метафізікі з-пад запытання пра Нішто, бадай, напэўна абумоўлена (прынамсі найперш) неверагоднай складанасцю задачы, падступіцца да якой наважваліся толькі адзінкі нават сярод вялікіх мысляроў. Дарэчы і Гайдэгер, які ў гэтым сэнсе прэзентуе сабой адно з рэдкіх выключэнняў, сваю асноўную працу «Быццё і Час» спраектаваў, лічы, без увагі на праблему Нішто (выключэннем — параграф «Дамінацыя жаха як адметная разамкнутасць прысутнасці»).

Яна ў яго актуалізавалася трохі пазней, да таго ж як бы спантанна і ў вымеры, не адпаведным яе маштабу. Хаця, з іншага боку, якраз у запытанні пра сутнасць метафізікі (а не ў даследзінах «быцця і часу») праблема Нішто займела тоесны сабе кантэкст, а метафізіка, апынуўшыся ў дыскурсе Нішто, умомант набрыняла паўнатой самой сябе і з гэтага адразу кінулася ў вочы, чаго ёй не хапала ва ўсёй яе папярэдняй гісторыі.

3. Рушэнне ў накірунку Нішто

Не лішне пераканаўча адказаўшы на ўласнае запытанне, з якой патрэбы нас мусіць турбаваць Нішто, Гайдэгер саму праблему фармулюе наступным чынам: «Нашае пытанне аб Нішто — што і як яно, Нішто, ёсць — змяняе сэнс пытання на супрацьлеглы... Адпаведна і ніякі адказ на такое пытанне таксама абсалютна немагчымы. Насамрэч, ён усё роўна будзе атрымлівацца наступным: Нішто ёсць тое і тое. І пытанне, і адказ з узгляду на Нішто тут аднолькава аблудныя».

Нескладана заўважыць, што Гайдэгер пачынае прадумванне праблемы Нішто з таго месца, дзе Парменід для сябе гэтую праблему канчаткова вырашыў: Нішто і Быццё ніяк не могуць быць разам. Інакш будуць абрынутыя асновы фармальнай логікі, праз якую толькі і магчымае мысленне як такое (да таго ж, мысліць — гэта заўсёды тоесніць нешта з нечым, а як тоесніць з Нішто,

якое анігілюе тое, што з ім тоесніцца?). Таму Гайдэгеру, каб рухацца далей, неабходна было, папершае, вызваліць сябе з-пад дыктата логікі («Як, няўжо можна зрабіць замах на дамінаванне «логікі»?» — іранізуе ён), а па-другое, вызваліць Нішто ад ролі ўсяго толькі адмаўлення, натуральна характэрнага спосабу нашага мыслення.

> Няўжо Нішто фігуруе толькі таму, што ёсць Не, г. зн. адмаўленне? Ці якраз наадварот? Адмаўленне і Не маюцца адно таму, што ёсць Нішто? Гэта не толькі не вырашана, але нават і не прадумана да пастаноўкі асэнсаванага. Будзем сцвярджаць: Нішто папярэднічае Не і адмаўленню.

У іншым месцы («Пасляслоўе да «Чым ёсць метафізіка?») Гайдэгер кажа прыкладна пра тое самае, але ўжо куды больш эмацыйна:

> Мы залішне паспешліва адмаўляемся думаць, калі ў танным тлумачальніцтве вызнаем Нішто за голую ніштожнасць і раўняем яго з безбыційнасцю. Замест гэткай хуткаспеласці пустога досціпу і адмовы ад загадкавай шматзначнасці Нішто мы павінныя ўзброіць сябе для выключнай гатовасці — адчуць у Нішто змястоўную прастору таго, чым усяму сутнаму даецца гарантыя быцця.

Наступнае пытанне, якое паўстае перад Гайдэгерам, відавочна яшчэ больш праблематычнае: «Дзе нам шукаць Нішто? Як нам знайсці Нішто?»

Уклаўшыся ў гэтыя росшукі, Гайдэгер нават згадвае (запіс 1959 г.) словы Леанарда да Вінчы: «Нішто не мае сярэдзіны, а ягоныя межы — нішто». Хаця відавочна, што яму не столькі патрэбная «тапаграфічная» характарыстыка Нішто, зробленая Леанарда, колькі само імя гэтага вялікага чалавека, якое дадатна легімітызуе рэальнасць праблемы Нішто (яна нават і пасля наробку Гайдэгера ды Сартра выглядае не пазбаўленай прыкметаў інтэлектуальнага авантурызма). Бо сам Гайдэгер у пошуках Нішто пойдзе іншым, і ўжо сапраўды рэвалюцыйным шляхам. A priori запэўніўшы сябе, што Нішто ёсць (і ёсць ужо хаця б таму, што мы штодня з розных і часам з самых нязначных падставаў згадваем яго, зважаючы на адсутнасць нечага сутнага), Гайдэгер пачне расшукваць гэтае Вялікае інкогніта з дапамогай метадалагічнага начыння, якое вымудрыла эпоха экзістэнцыялізму. Але «рэвалюцыйнасць» Гайдэгера палягае не ў тым, што ён скарыстаўся з экзістэнцыялізма (на тую пару для еўрапейскага мыслення гэта было ўжо звыклым), а ў тым, што адну з двух базавых праблемаў фундаментальнай анталогіі (першая — праблема быцця) ён наважыўся развязаць праз такую эфемерную рэч, як настраёвую эмоцыю. (Ва ўсіх папярэдніх экзістэнцыялізму філасофскіх эпохах такі падыход па азначэнні быў немагчымы.) Вось яно, тое пытанне, якое пазначыла канцэптуальны паварот мыслення стасоўна праблемы Нішто:

Ці здараецца ў нашым бытнаванні такі настрой, які здольны наблізіць нас да самога Нішто?

Гэта можа здарыцца і сапраўды здараецца — хаця досыць рэдка і толькі на імгненне — у фундаментальным стане жаху.

Тут палічым неабходным заўважыць, што ўпершыню «жах» («страх») і «нішто» задзіночыў «бацька экзістэнцыялізму» Сёрэн Кіркегар у працы «Страх і трымценне»: «Нішто спараджае страх».

Гайдэгер у вылучаным намі кантэксце нідзе не згадвае Кіркегара (між іншым, тады ўжо надзвычай папулярнага ў філасофскай супольнасці), але было б залішне неверагодным лічыць, што перад намі выпадковае супадзенне. Зрэшты, у Гайдэгера такая няўвага да наробку папярэднікаў здараецца досыць часта, таму палічым гэта ўсяго толькі за адмету яго філасофскіх паводзінаў[7].

[7] Гайдэгер не згадвае і ўвесь час латэнтна прысутнага ў ягоных рэфлексіях аб Нішто Парменіда (хаця апошняму цалкам прысвечаны 54-ы том ягонага збора твораў), а Лейбніца адно ў дадатку і змушана, як адказ на крытыку тых апанентаў, якія ўпікалі Гайдэгера за прыўлашчванне самага вялікага, на мой погляд, з усіх магчымых запытанняў адносна Быцця, якое ў разгорнутым выглядзе Лейбніц фармулюе наступным чынам: «Нам трэба ўзняцца на вышыню метафізікі, карыстаючыся *вялікім прынцыпам*, якім звычайна рэдка карыстаюцца і які сцвярджае наступнае: нішто не ствараецца без дастатковай асновы... Калі такі пача-

«**Жахам прыадкрываецца Нішто**,» — сцвярджае Гайдэгер.

Калі мы сапраўды гатовыя *даць веры* агучанай тэзе (пра «*веру*» ў выдзеленым намі кантэксце будзе яшчэ асобная гаворка), дык тады варта прызнаць, што тут эўрыстыка Гайдэгера вартая захаплення. Упершыню ў гісторыі еўрапейскага мыслення быў апазнаны шлях/спосаб, які нам прыадкрывае Нішто ў яго рэальнай, прынамсі фізічна адчувальнай наяўнасці.

Пакуль мы даем веры, што філосаф праз гэтую авантуру сапраўды вынайшаў чароўнае «сезам» і Нішто нам насамрэч адкрылася. Праўда, мы па-ранейшаму не ведаем, якім чынам ёсць Нішто, як яно выглядае і з чым можа быць параўнаным. Мы толькі пагаджаемся з Гайдэгерам, што ў кароткую хвіліну максімальнай канцэнтрацыі жаху, які часам (бывае і без асаблівых на тое падставаў) прыхоплівае нас, перад намі з'яўляецца ні што іншае, а менавіта Нішто. І хаця жах не падлягае аналізу і ў гэтым сэнсе не з'яўляецца спосабам спасціжэння Нішто, але «тым не менш, дзякуючы яму і ў ім Нішто прыадкрываецца».

Па вялікім рахунку, гэтым рэвалюцыйная эўрыстыка Гайдэгера і канцуецца. Бо далей ён пачынае ўсяго толькі камбінаваць Нішто з сутным, спрабуючы вызначыць функцыянальную ролю

так прымаецца, дык першае пытанне, якое мы маем права зрабіць, будзе наступным: чаму існуе нешта, а не нішто, бо нішто больш простае, чым нешта?»

першага ў анталагічнай задачы другога. І тут Гайдэгер у канцэптуальным плане не лішне розніцца ад некаторых сваіх папярэднікаў (хаця б тых жа «атамістаў» ці Бергсана), вызначаючы Нішто ўсяго толькі за падставовае месца і ўмову быцця. Праўда, дзякуючы фенаменальнаму «валоданню спекулятыўным інструментам» (Ясперс пра Гайдэгера) і не абы якому паэтычнаму таленту, гэтыя камбінацыі выкладаюцца з такім майстэрствам, што нельга не захапляцца імі (і не толькі інтэлектуальна, але і эстэтычна).

«У жаху "зямля сыходзіць з-пад ног". Дакладней: жах вымыкае ў нас зямлю з-пад ног, паколькі змушае сутнае выслізваць з цэлага». У гэтай сітуацыі ўсё сутнае як такое робіцца хісткім. Але, разам з тым, праз ягоную хісткасць, няпэўнасць ды выслізванне з-пад нас і адкрываецца для чалавека *рэальнасць* сутнага. «У светлай ночы жахлівага Нішто адбываецца першаснае выяўленне сутнага як такога: выяўляецца, што яно ёсць сутнае, а не Нішто».

На гэтай канстатацыі адбываецца радыкальны пералом у развагах Гайдэра аб Нішто, бо далей наперад пакладаецца сутнае, а неўзабаве і Быццё як тое, што ёсць звыш сутнага. Нас тут усё гэта ўжо менш цікавіць, таму мы вернемся да папярэдніх разваг мысляра, дзе ён, зразумеўшы Нішто як фундаментальную магчымасць Быццю быць, досыць фанабэрыста прагалошвае, што такім чынам праблема Нішто развязаная канчаткова.

> Тым самым адказ аб Нішто атрыманы. Нішто — не прадмет, не ўвогуле што-кольвек сутнае. Яно не сустракаецца ні само па сабе, ні абапал сутнага, падобна дадатку да яго. Нішто ёсць умовай магчымасці раскрыцця сутнага як такога для чалавечага быцця. Нішто не складае, уласна, нават антоніма да сутнага, а ад пачатку належыць да самай яго асновы. *У быцці сутнага дзеіць сваё ніштажэнне Нішто.*

Курсіў апошняга сказа ў цытаванцы — мой. Гэтым я хачу падкрэсліць пэўную, а можа, і надзвычайную істотнасць тут прамоўленага. Бо хаця, з аднаго боку, характарыстыка «нішто ніштожыць» выдае ўсяго толькі на звыклы для стылістыкі філосафа таўталагічны троп, але з другога Гайдэгер нарэшце ясна і выразна фармулюе задачу Нішто — *ніштожыць*. Гэта значыць, Нішто не проста пасіўна трымае дыскурс як месца здзяйсненя быцця, а ёсць яго дзейным механізмам, калі заўгодна — цэнтральным агрэгатам па перапрацоўцы адкідаў зношанага быцця ў быццё пераніцаванае і наноў поўнае сабой. Зрэшты, апошняе — пра механізмы ды агрэгаты — гэта маё ўласнае свавольства, праз якое я, здаецца, залішне набліжаю тэзу Гайдэгера да эўрыстыкі Геракліта і Гегеля адносна ролі Нішто. Бо сам Гайдэгер мае тут на ўвазе нешта іншае:

> ...сутнасць Нішто: ніштажэнне. Яно не ёсць ні зніштажэнне сутнага, ні вынік нейкага адмаўлен-

ня. Ніштажэнне ніяк не дазваляе сябе аднесці і на конт зніштажэння ды адмаўлення. Нішто само ніштожыць.

Які загадкавы тут апошні сказ! І гэтая загадкавасць не знікае ад неаднаразовага паўтору выслоўя «ніштажэнне Нішто» ў іншых кантэкстах. Так і застаецца незразумелым, урэшце **што** *Нішто ніштожыць*? Паколькі гэта не сутнае, аб чым Гайдэгер толькі што кажа наўпрост, дык Нішто застаецца адно ніштожыць самое сябе. Але аб гэтым у аўтара нідзе няма і знаку. Бо не прасвятляе, а хутчэй нават яшчэ больш заблытвае гэтую надзвычай інтрыгоўную тэзу маргіналія, пакінутая рукой аўтара на ўжо друкаваных бачынах згаданага вышэй фрагмента 1959 г.: «Як ніштажэнне існуе, здзейсняецца, захоўвае Нішто». Аднак нідзе потым Гайдэгер так і не патлумачыць механізмы ніштажэння, як і спосабы трымання ніштажэннем Нішто. Зрэшты, апошняе мяне цяпер і не моцна турбуе, паколькі застаецца «рэччу ў сабе» асноўнае: **што** ўсё такі ніштожыць Нішто? Таму паспрабуем яшчэ раз, паводле Гайдэгера, прамацаць гэтую сітуацыю.

Нішто ад веку належыць да самой асновы сутнага. Болей за тое, не Нішто ў сутнае, а сутнае ў Нішто запакаванае ва ўсіх сваіх вымерах, ці, як асцярожна выслаўляецца Гайдэгер, высунутае ў Нішто. Дзякуючы высунутасці ў Нішто, чалавеку сутнае адкрываецца як сутнае. Гэтая роля Нішто як месца выяўлення быцця сутнага пак-

рысе становіцца для Гайдэгера галоўным сэнсам Нішто. «Сутнасць Нішто як таго, што ад пачатку пачаткаў ніштожыць, і ёсць у гэтым: яно ўпершыню ставіць нашае быццё перад сутным як такім». Гэта значыць, для Гайдэгера наперад выходзіць статычная задача Нішто, а яго дынамічная складовая («Нішто ніштожыць без супынку...», «...нашае быццё скаланаецца ніштажэннем Нішто» і да т. п.) пакрысе апынаецца як бы і не істотнай, да таго ж не прасветленай адносна скіраванасці ніштажэння, паколькі, як сцвярджае Гайдэгер (падкрэслім яшчэ раз), яно не скіраванае на сутнае. А калі не на сутнае і не на самое сябе, дык на *што* тады? Таму нам застаецца адно высунуць меркаванне, што альбо тут Гайдэгер гаворыць аб нечым для яго само сабой зразумелым (і разам з тым цалкам непразрыстым для нас, прынамсі для мяне), альбо наўмысна пакідае гэтую таўталагічную інтуіцыю ў яе герметычнай ісціне, паколькі выхад з таўталагічнасці пазбавіць «ніштажэнне Нішто» (у версіі Гайдэгера) хоць якой перспектывы.

4. Наастачу

Недзе раней у гэтых развагах мімаходзь было заўважана, што мы яшчэ вернемся да праблемы *веры* ў загалоўную эўрыстыку лекцыі Гайдэгера, а менавіта: *Жахам прыадкрываецца Нішто.* Аб-

грунтаванню безумоўнай слушнасці гэтай тэзы Гайдэгер прысвяціў некалькі разгорнутых і надзвычай паэтычных фрагментаў, якія мусілі запэўніць чытача, што толькі так і ніяк інакш яно ёсць насамрэч. Працытуем (у дадатак да ранейшых) хаця б яшчэ некалькі радкоў:

> Тое, што, ахопленыя жахам, мы намагаемся парушыць пустую цішыню жаха менавіта ўсё роўна якімі словамі, толькі падкрэслівае падступанне Нішто. Што жахам прыадкрываецца Нішто, чалавек сам сведчыць адразу, як толькі жах схлыне. З ясным разуменнем, якое трымаецца на свежых успамінах, мы змушаныя прызнаць: там, перад чым і з нагоды чаго нас ахапіў жах, не было, «уласна», нічога. Так яно і ёсць: само Нішто — як такое — абʼявілася нам.
>
> У фундаментальным настроі жаху мы дасягнулі той падзеі ў нашым быцці, дзякуючы якой адкрываецца Нішто і заходзячы з якой мусіць ставіцца пытанне аб ім.

Умельства Гайдэгера зачароўваць сваімі інтэлектуальна-паэтычнымі спекуляцыямі да такой меры, што нават хоць які скептычны розум губляе сваю раўнавагу і дае веры ўсяму, што кажа гэты містагог — даўно і добра вядомае. Аднак усё роўна мала ў каго атрымліваецца выслізнуць з-пад ягоных чараў. І я тут не выключэнне. Але з прычыны заангажаванасці ў праблему Нішто не як у прафесійна-дысцыплінарную справу, а як

у задачу ўласнага кону, я не мог рана ці позна не запытацца: а ці сапраўды жахам прыадкрываецца *менавіта* Нішто?

Па-першае, уся бліскучая рэфлексія Гайдэгера над гэтым эмацыйным станам для чалавека, які ніколі яго не зведаў, можа застацца «пустым месцам», бо трымаецца не логікай, а паэтычнай інтуіцыяй. «Жах — з намі. Ён толькі спіць», — піша Гайдэгер. Цалкам магчыма, але мы даведваемся пра тое, што ў нас спіць, адно тады, калі яно прачынаецца. А калі ў кагосьці *яно*, можа, і ніколі не прачнецца? І скуль мы можам ведаць, што фундаментальны жах перад Нішто абавязкова «спіць» у кожным?

Па-другое, скептычны розум, які ў стане паэтычнага ачмурэння нават пагадзіўся з Гайдэгерам, праз нейкі час мусіць запытацца, а што ў гэтай містычнай паэме аб Нішто ёсць трывалым аргументам на карысць візіі аўтара. Бо з такім жа поспехам аўтар мог давесці, што жахам адкрываецца не Нішто, а, скажам, бездань вечнасці, Бог ці што там яшчэ апакаліптычнае...

Па-трэцяе, у гэтым тэксце Гайдэгер, як чорт ладана, унікае згадак пра Парменіда, бо інакш яму трэба было б давесці, што *А* не роўнае *А*. Інакш кажучы, кожны адэпт фармальнай логікі абавязкова мусіць запытацца ў Гайдэгера, як гэта магчыма, каб у адзін час і ў тым жа самым месцы разам знаходзіліся і быць, і не-быць?

Натуральна, спіс пытанняў да Гайдэгера з нагоды ягонага рэвалюцыйна-авантурнага задзіно-

чання фундаментальнай анталогіі з экзістэнцыялізмам можна працягваць, але я тут запынюся, каб трохі распавесці аб прыватным.

Калі я ўпершыню прачытаў «Чым ёсць метафізіка?», дык цалкам даў веры Гайдэгеру. І перадусім таму, што ў маім персанальным досведзе было некалькі сітуацый вусцішы, якія амаль цалкам таясаміліся з тым, што казаў Гайдэгер. Першы раз гэткае здарылася, калі я яшчэ толькі вырастаў у падлетка. Неяк у вялікі мароз я запыніўся на ганку дома, захоплены стропам зорнага неба, якое, здавалася, праглядалася да самай сваёй апошняй і ўжо зусім дробнай зорачкі. Неўзабаве я адчуў сябе такім жа нікчэмным і драбнюткім, як тая апошняя зорачка, — і мяне працяў урачысты жах. Менавіта так — урачысты жах. Ён запаланіў усю маю істу страхам, але гэты страх не палохаў, а толькі скаланаў жахлівай веліччу таго, што на імгненне прыадкрылася мне. Натуральна, я тады не ведаў *што* мне прыадкрылася. Не ведаў і потым, калі яшчэ ў некалькіх сітуацыях (адна з іх была надзвычай трагічнай) са мной здарылася нешта падобнае. І толькі калі прачытаў Гайдэгера, дык зразумеў — гэта былі мае персанальныя сустрэчы з Ніштo. А яшчэ пазней, у Беларускім калегіюме на аддзяленні філасофія/літаратура я стаў штогод з кожным новым курсам аналізаваць лекцыю Гайдэгера «Чым ёсць метафізіка?». І заўсёды, акрамя ўласна аналітыкі тэкста, прасіў студэнтаў згадаць, ці было ў іх экзістэнцыйным досведзе

нешта такое, што паводле Гайдэгера сведчыла б пра персанальную сустрэчу з Нішто.

Натуральна, ніякай фармальнай статыстыкай я не займаўся, але сёння, згадваючы апытанні як найменей дзесяці год, магу напэўна казаць, што больш за палову студэнтаў такую персанальную сустрэчу з Нішто мелі...

І толькі летась, у працяг папярэдняга, я запытаўся: а ці ўпэўненыя яны, што гэта было менавіта Нішто? І чаму яны ўпэўненыя, што гэта якраз Нішто ім адкрылася, а не нешта іншае?

У адказ мне была разгубленасць. І я яе добра зразумеў. Спекулятыўныя чары Гайдэгера трымаюцца доўга. Прынамсі я задаўся падобным пытаннем толькі год праз дзесяць пасля таго, як упершыню прачытаў «Чым ёсць метафізіка?». Аднак апошнім я зусім не хачу сказаць, што, калі чары ападуць, мае «рэспандэнты» зменяць сваё меркаванне на іншае.

Быццё і Нішто паводле Сартра

1. Зачын

Французская даследніца гісторыі еўрапейскай філасофіі Жана Эрш у кнізе «Філасофскае здумленне» піша:

> Падобна, што для сучасных мысляроў «нябыт» стаўся больш *натуральным*, больш блізкім да пачатку пачаткаў, чым само быццё. Дзеля ўзнікнення быцця неабходная нейкая прычына, інакш існаваў бы толькі нябыт. Калі бытнае патрабуе тлумачэнняў, дык нябыту яны без патрэбы. У гэтым і выяўляецца навізна падыходу многіх філосафаў нашай эпохі да праблемаў быцця. Раней, цягам усёй гісторыі філасофіі, існаванне быцця бачылася больш натуральным за існаванне нябыту. Асабліва выразна гэта было праяўлена ў філасофіі старажытных грэкаў, якія не дапускалі ніякай магчымасці стварэння нечага з нічога. Затое ў юдахрысціянскай традыцыі ідэя Стварэння складае аснову існавання гэтага свету. Пры тым, што быццё Бога меркуецца вечным і непарушным. А вось у наш час усё больш акрэсліваецца тэндэнцыя бачыць першынства нябыту над быццём, тэндэнцыя, якая вымагае шукаць тлумачэнні пытанню «чаму існуе нешта, а не нішто?

Відавочна, што тут даследніца ладна перабольшвае, калі кажа, што для сучасных мысляроў праблема нябыту ў сваёй актуальнасці апярэдзіла праблему быцця. Разам з тым, яе выснова не пазбаўленая пэўнай рацыі, за што сведчыць хаця б філасафаванне Гайдэгера і Сартра, якія наўпрост падступіліся да праблемы Нішто, не кажучы ўжо пра мноства больш лакальных ініцыятываў, сваёй сукупнасцю сфармаваўшых дыскурс сучаснай метафізікі адсутнасці.

Як ужо казалася вышэй, да фармавання гэтай «тэндэнцыі» добра спрычынілася філасофія экзістэнцыялізму, якая нечакана адкрыла, што сам чалавек і ёсць найпершым агентам Нішто. А да таго ж праз экзістэнцыяльныя практыкі выявіла, што нават не столькі розум чалавека, колькі ягоная экзістэнцыя ёсць налепшым інструментам дзеля апазнання Нішто. І гэтае апошняе апынулася самым істотным у радыкальным павароце ўсёй праблемы. Дарэчы, раней розум у сваіх росшуках Нішто заўсёды абмінаў увагай уласна чалавека, бо чалавеку і не да галавы было шукаць Нішто на прасторы самога сябе (сякеру пад лаўкай). І толькі калі метафізіка праз экзістэнцыялізм перарушыла ад быцця як такога да чалавека як быцця, якое экзістуе[8], тады і ад-

[8] Ва «Уводзінах да «Чым ёсць метафізіка?» Гайдэгер піша: «Экзістэнцыяй мянуецца від быцця, а менавіта быццё таго сутнага, якое паўстае адкрытым да адкрытасці быцця... Сутнае, якое існуе спосабам экзістэнцыі, гэта чалавек. Толькі чалавек экзістуе. Скала існуе,

крылася, што чалавек не толькі той, хто пытаецца пра Нішто, але перадусім той, хто праз экзістэнцыйную дзейнасць свайго экзістэнцыялу выяўляе яго.

Сутнае, што існуе спосабам экзістэнцыі, Гайдэгер пазначае безасобавым паняткам Dasien, якое прыблізна можна ператлумачыць як цяпер прысутнае тут-быццё. Але каб экзістэнцыял тут-і-цяпер-быцця мог наўпрост сутыкнуцца з вялікім, «анталагічным» Нішто, Dasien мусібыць не запакаваным само ў сабе (як гэта ёсць ва ўсіх астатніх экзістэнцыялістаў, пачынаючы з Кіркегара), а расхрыстаным для ўсяго свету. Дзеля актуалізацыі гэтага моманту Гайдэгер выштукоўвае надзвычай важны для ягонага філасафавання панятак «быццё-ў-свеце». Інакш кажучы, чалавек — гэта заўсёды экзістэнцыйнае быццё ў анталагічным свеце. І гэта асноўнае, а ўсялякія суб'ект-аб'ектныя стасункі, паводле Гайдэгера, другаснае, прынамсі ў праекцыі чалавека на быццё. Зыходзячы з сутвы чалавека як быцця-ў-свеце, Гайдэгер і высноўвае наступную тэзу: «Высунутасць нашага быцця ў нішто на падставе патаемнага жаху робіць чалавека намеснікам Нішто».

Для мяне гэтая выснова, як і тэза «Нішто ніштожыць», застаецца не зусім празрастай (дакладней, сэнсава недазавершанай). Ня цяжка заўважыць, што выслоўе *чалавек – намеснік Нішто*

але яна не экзістуе. Дрэва існуе, але яно не экзістуе. Конь існуе, але ён не экзістуе. Анёл існуе, але ён не экзістуе. Бог існуе, але ён не экзістуе».

працягвае шэраг бліскучых канцэптуальна-паэтычных метафар Гайдэгера, такіх як чалавек — прасвет у быцці, чалавек — пастух ісціны быцця і г. д. Але іх агульнае структурна-семантычнае падабенства не лішне дапамагае прасвятліць, што дакладна мае на ўвеце Гайдэгер, калі кажа: чалавек ёсць намеснікам Нішто. У гэтым сэнсе куды больш празрысты «блытанік» Сартр, калі сцвярджае, што чалавек ніякі там не «намеснік», а непасрэдны ды адзіны вытворца Нішто. І больш нідзе ў свеце, акрамя як на прасторы чалавека, Нішто няма.

2. У пошуках быцця

Менавіта так (відавочна, паводле Марселя Пруста) назваў уводзіны да кнігі «Быццё і Нішто»[9] Жан-Поль Сартр. Гэтая праца, якую Сартр пісаў трынаццаць гадоў і надрукаваў у акупаванай Францыі ў 1943 г., сталася загалоўнай у ягонай філасофскай творчасці. Кніга аб'ёмная (груваcткая) ды шматпланавая. Таму мы, натуральна, вылучым з яе адно трохі таго, што пасуе нашай

[9] Цікава, што аўтар (ён жа і перакладчык) ладнай прадмовы да кнігі, як і аўтар двух грунтоўных артыкулаў ў энцыклапедыі «История философии» (пра творчасць філосафа ўвогуле і асобна пра «Бытие и Ничто»), адно мімаходзь, літаральна ў двух-трох месцах згадваюць аб Нішто, па сутнасці цалкам абмінаючы сваёй увагай асноўнае, дзеля чаго і стваралася гэтая кніга.

задуме. Найперш, зразумела, выхапім канцэптуальныя сюжэты, звязаныя з праблемай Нішто, а яшчэ — з уласна Быццём. Раней у нас неяк атрымлівалася лішне не запыняцца на *быцці*, нават аналізуючы тэксты Гайдэгера, усё філасафаванне якога, па сутнасці, завязанае на задзіночанні існавання чалавека з быццём (і наадварот). Але ў выпадку з Сартрам нам ужо не выкруціцца ад хаця б кароткага экскурса ў праблему Быцця, паколькі філосаф лакалізуе Нішто ў адным з яго «відаў», а менавіта ў тым, што называе *быццём-для сябе*.

Яшчэ Арыстоцель пісаў пра «мноства сэнсаў быцця» і ў звязку з гэтым прапаноўваў замяніць яго паняткам «субстанцыя» (ягонай парадай пазней напоўніцу скарыстаўся Спіноза). Але нічога такога ў філосафаў не зладзілася, і таму ў сучаснай інтэлектуальнай літаратуры панятак «быццё» выкарыстоўваецца ў настолькі розных кантэкстах, што, здаецца, з яго ўжо выпетрыўся хоць які ўцямны сэнс. Хаця па ранейшаму найбольш агульнае ўяўленне пра *быццё* (і пра панятак, і пра з'яву) звязанае з ягонай усеахопнасцю: Быццё — гэта тое, што ахоплівае ўсё сутнае, г. зн. усё, што хоць дзе і хоць як існуе (а ў асобных версіях нават і тое, што не існуе), але само гэтым сутным не ёсць, а нейкім чынам знаходзіцца звыш яго, і што з сябе ўяўляе — нікому невядома. (Добра ўтрыруючы, можна сказаць, што Быццё, як снежны чалавек — усе пра яго чулі, але ніхто не бачыў.) Разам з тым, тое, што нашае мысленне і,

последам, мова не могуць абыходзіцца без гэтага «прывіда», сведчыць: *нешта тут ёсць*, прынамсі хаця б для мыслення.

Уся праблематычнасць праблемы фармату Быцця вядомая, як ужо згадвалася, яшчэ з пары антычнасці. Але кожная спроба хоць неяк развязаць яе па наш час канцуецца або самааблудай, або заманіфеставанай паразай. Найлепшым прыкладам апошняга ёсць прызнанне Гайдэгера ў кнізе «Быццё і час», якую ён і распачынае з аналітыкі праблемы «быцця». Тут Гайдэгер фармулюе некалькі досыць слушных тэзаў, якія якраз і тлумачаць немагчымасць развязання гэтай праблемы. Перадусім ён звяртае ўвагу на тое, што ўся метафізічная мова сфармаваная такім чынам, каб выяўляць сутнасць сутнага. А Быццё не ёсць сутным, яно ўвогуле «не-ёсць» (адсюль і згаданая раней тэза Гегеля аб тоеснасці чыстага быцця і чыстага нябыту), з чаго мы нават не можам адэкватна сфармуляваць пытанне пра Быццё. Таму філасофіі патрэбная і новая мова (спробу яе стварэння Гайдэгер выяўляе сваім пісьмом), і «актуалізацыя, адраджэнне ды перафармуляванне пытання аб быцці». Апошняе Гайдэгер таксама дэманструе на ўласным рэфлесаванні, калі даводзіць, што не чалавек, а «само сутнае выступае ў якасці таго, хто задае пытанне аб быцці».

Дарэчы, у плане праблемнасці праблемы Быцця бачыцца цікавай крытыка Артэгі-й-Гасэта пазіцыі Гайдэгера:

Неверагодна, што ў кнізе, названай «Быццё і час», якая прэтэндуе на тое, каб «разбурыць гісторыю філасофіі», у кнізе, якую стварыў раз'ятраны падманам Далілы Самсон, няма хоць якой яснасці адносна таго, што азначае «Быццё», наадварот, нам увесь час замінае гэты тэрмін, які паўтараецца, падобна бясконцым перагукам жалейкі: Seinssin, «сэнс Быцця», Seinwieise, «спосаб Быцця», Sein der Scie, «Быццё сутнага»...[10]

У абарону Гайдэгера заўважым, што Артэга-й-Гасэт чамусьці абмінуў увагай усе ягоныя развагі і высновы аб выслізванні сутвы Быцця з хоцьякіх лагічных аперацый. Але не дзеля палемікі цытаваўся тут Артэга-й-Гасэт, а каб дадатна ўвідавочыць усю складанасць праблемы фармата і сутвы Быцця. Між іншым, якраз гэтыя нашыя

[10] І яшчэ, але ўжо трохі ў іншай праекцыі: «Такім чынам, атрымліваецца, што з працаў Гайдэгера мы не даведваемся нічога, калі разумець фундаментальны тэрмін «спасціжэнне Быцця» ці дысцыплінарна, ці нефармальна; in modo recto («прама», лат.) як Быццё сутнага, якое вынайшлі грэкі, ці in modo obliquo («ускосна», лат.), г. зн. называючы так, як, па якой бы там ні было ўласнай прычыне, *прынята* называць у нашай сучаснай мове «Быццё». Розніца паміж гэтымі двума спосабамі вызначальная: паколькі калі мы разумеем быццё як фармальнае, тэрміналагічнае Быццё, тады зусім аблудным апынаецца цверджанне, што чалавеку ад нараджэння ёсць натуральнае «спасціжэнне Быцця», а калі мы разумеем пад быццём якую б там ні было канкрэтнасць, якую чалавек зразумеў, у такім выпадку Гайдэгер увогуле нічога не сказаў».

героі (Гайдэгер, Артэга-й-Гасэт ды Сартр) самі добра спрычыніліся да яе дадатнага ўскладненьня праз сваю заангажаванасць у фенаменалогію Гусерля (Гайдэгер быў ягоным асістэнтам і нейкі час любімым вучнем, Артэга-й-Гасэт чытаў лекцыі па фенаменалогіі, а Сартр спецыяльна вывучаў яе ў Нямеччыне).

Як вядома, фенаменалогія ўбачыла свет як сукупнасць безлічы феноменаў, разумеючы пад феноменам не проста рэч, а тое, як яна выяўляецца ў свядомасці, якая скіраваная на гэтую рэч. Але ў свядомасць патрапляе не сама «рэч», а толькі «вобраз», паводле Гайдэгера і пасьледам Сартра — яе «быццё». Інакш кажучы, у кожнай рэчы ёсьць сваё быццё, і нашая свядомасць, інтэнцыянальна скіраваная на нейкую рэч, аперуе не самой рэччу, а яе *быццём* (*як бы* быццём, — дазволю ад сябе скептычную заўвагу).

Зразумела, мы тут не маем намеру аналізаваць усе пакручастыя мудрагельствы фенаменалогіі. Мы палічылі неабходным згадаць яе адно дзеля двух момантаў. Па-першае, праз фенаменалогію адбылася абвальная дэвальвацыя паняцьку «быццё», і нашыя адэпты фенаменалогіі (Гайдэгер, Артэга-й-Гасэт ды асабліва Сартр) не толькі прынялі гэта як належнае, але і самі падхапіліся скарыстоўваць ушчэнт абесцэненую метафізічную «валюту». Гайдэгер рэфлексуе над *быццём* малатка, Артэга-й-Гасэт сцьвярджае, што паняцьце быцця стасуецца не толькі з чалавекам: «... гэта адносіцца таксама да жывёлаў і расьлінаў,

хаця ў кожнага з трох — расліны, жывёлы, чалавека — у зусім розных формах. Відавочна, што для жывёлы Быццё азначае «адчуваць сябе ў небяспецы», а Сартр разважае: «я магу перайсці ад гэтага стала ці гэтага крэсла да іх быцця і паставіць пытанне аб быцці-крэсле ці быцці-стале». Фенаменалагічная логіка Сартра наступная: «Спачатку заўважым, што ёсць быццё ўспрымаемай рэчы, бо яна ўспрымаецца», а затым дадае: «Паколькі... тое, што пазнаецца, не распушаецца ў спазнанні, дык трэба прызнаць за ім быццё».

Зрэшты, нас тут не лішне цікавіць аргументацыя Сартра на карысць быцця кожнай рэчы, якую ён разгортвае ў мностве фрагментаў кнігі, а толькі праблема абвальнай дэвальвацыі гэтага панятку. Натуральна, калі кожная рэч/феномен мае ўласнае быццё (прынамсі для свядомасці), дык для пазначэння агульнага быцця ўсяго існага Сартру спатрэбіўся яшчэ нейкі ўніверсальны панятак, дзеля чаго ён вымудрыў *трансфенаменальнае быццё*. У далейшых рэфлексіях філосафа гэты панятак сустракаецца не надта часта, бо засланяецца больш актуальным *быццём-для-сябе*, але да бясконцага мільгацення самых розных «быццяў» ладна дадае вэрхалу. І таму як толькі ў Сартра размова заходзіць пра быццё, дык яму заўсёды патрабуецца апрычоная дэфініцыя, якая ўдакладняе, o co chodzi? Але гэта толькі ў Сартра, а ў Гайдэгера свая быційная стракатасць, з чаго і абураецца Артэга-й-Гасэт:

> Гайдэгер разрознівае тры тыпы «Быцця сутнага». Быццё як слугаванне чаму-небудзь, што ўяўляе сабой спосаб быцця інструментаў ды прыналежнасцяў (Zuhandensein). Быццё малатка ў тым, каб забіваць цвікі. Быццё як «знаходзіцца тут» — тое, што мы знаходзімся тут (Vorhandensein). І быццё *як* быць тут (Da-sein), што ўяўляе сабой Быццё чалавека: апошнім Гайдэгер з характэрным для нямецкіх мысляроў тэрміналагічным свавольствам заменяе просты і натуральны тэрмін «жыццё».

Але, акрамя татальнай дэвальвацыі панятка «Быццё», фенаменалогія праз сваіх вялікіх адэптаў нарабіла яшчэ іншай шкоды ў справе прасвятлення анталагічнай сутнасці Быцця. Бо, нягледзячы на свой дэвіз «Назад да ўласна рэчаў», яна дазволіла праз абсалютызацыю суб'ект-аб'ектных стасункаў свядомасці таксама апазнаць і Быццё як феномен. Аднак, каб паўстаў феномен нечага, яму ў подзе патрэбная «рэч», бо Сутнае як уяўна-абстрактная сукупнасць усіх сутнасцяў такой «рэччу» не з'яўляецца, а, у скрайнім выпадку, яно ёсць сартраўскім «трансфенаменальным быццём». Той жа Гайдэгер, калі забываецца на фенаменолага ў сабе (а ён гэта робіць спрэс), дык раз-пораз даводзіць, што Быццё ёсць нечым рашуча іншым ад сутнага... Як на маё разуменне, дык адзіны выпадак, калі Быццё абнаяўляецца ў рэальным і праз тое набывае фенаменалагічны статус «рэчы» — гэта выпадак Бога, які ёсць сінонімам анталагічнага Быцця. Бог мае

не толькі метафізічную перспектыву (як уласна Быццё), апазнаную праз мысленне, але і субстанцыянальную перспектыву (прынамсі, паводле Спінозы) у татальнасці рэальнага. Інакш кажучы, у праекцыі на фенаменалогію толькі Бог як Быццё можа быць феноменам, бо ён як субстанцыянальнасць яшчэ і «рэч», і ў гэтым плане найперш «рэч», з якой вынікае яе феномен. Таму, натуральна, мы можам казаць пра *феномен Быцця* (гэтаксама, як, прыкладам, пра феномен трансцэндэнцыі), але не можам казаць пра *Быццё як феномен*, калі толькі пад Быццём не разумеем Бога (альбо — і Бога).

3. Нішто: версія Сартра

Вышэй мы заакцэнтавалі ўплыў, які зрабіла фенаменалогія Гусерля на філасафаванне Гайдэгера ды Сартра. Хаця фенаменалогія для іх была не столькі філасофіяй, колькі метадам, якім яны карысталіся там, дзе лічылі неабходным, — аднак не болей. Бо перадусім яны былі героямі ўжо іншай эпохі — эпохі экзістэнцыялізму. І менавіта з гэтага праблема Нішто ў іх філасафаванні набыла не толькі новую дынаміку, але і іншую стратэгію.

Сартр последам за Гайдэгерам таксама наўпрост звязаў праблему Нішто з чалавекам як быццём, якое экзістэнцуе, хаця ягонае здумленне пераважна скіраванае на свядомасць чалаве-

ка. Але на шляхах у бок небыцця ён прасунуўся значна далей за свайго нямецкага папярэдніка, для якога праз чалавека (ягоны жах) Нішто толькі прыадкрывалася і пры гэтым высвятляла не столькі самое сябе, колькі Быццё, у якое яно запакаванае. Ды і ўвогуле, нягледзячы на шматлікія перагукі з філасафаваннем Гайдэгера, Сартр знаходзіць Нішто зусім не там, дзе яго шукаў Гайдэгер, і да таго ж не проста «прыадкрывае», а выяўляе Нішто ў яго абсалютнай *паўнаце*. Для Сартра ў Быцці як такім няма месца Нішто, а чалавек не «намеснік Нішто», як у Гайдэгера, — ён само Нішто, распачатае і завершанае наяўнасцю чалавека: «Нішто ёсць сама рэальнасць чалавека як радыкальнае адмаўленне, пасродкам якога яму адкрываецца свет».

Аднак перад тым як пачаць разблытваць гэтае здумленне Сартра, нам хоць трохі трэба распавесці пра ягоны знакаміты падзел універсальнага канцэпта «Быццё» на дзве складовыя часткі — «на дзве мадальнасці быцця».

Першая: *быццё-ў-сабе*. Уласна, быццё-ў-сабе — гэта звыклае нам быццё, сфармуляванае яшчэ Парменідам, якое, паводле Сартра, утрымліваецца ўсё тымі ж характарыстыкамі, якімі надзяліў яго элейскі мысляр (дарэчы, Сартр, як і Гайдэгер, Парменіда нават не згадвае). Вось трохі прыкметаў сартраўскага быцця-ў-сабе:

> Быццё ёсць само па сабе… яно не актыўнасць і не пасіўнасць… Быццё таксама па той бок адмаўлення

> і сцвярджэння... быццё не празрыстае для самога сябе якраз таму, што яно скрай напоўненае сабой... У быцці-ў-сабе зусім няма *ўнутры*, якое б супрацьстаяла нейкаму *вонкі*... Быццё-ў-сабе не мае нечага асноўнага: яно *суцэльнае*... З гэтага вынікае, што быццё ізаляванае ў сваім быцці і што яно не падтрымлівае ніякіх стасункаў з тым, што не яно. Пераходы, падзеі, усё тое, што дазваляе сказаць, што быццё яшчэ не ёсць тое, чым яно будзе, і што яно ўжо ёсць тое, што яно не ёсць — усё гэта па азначэнні не пра яго... Яно ў прынцыпе выслізвае з-пад часу.

Натуральна, як і Парменідава Адно, Сартрава быццё-ў-сабе a priori адмаўляе Нішто. «Нястворанае, пазбаўленае сэнсу, ніяк не звязанае з іншым быццём, быццё-ў-сабе збыткоўнае на векі вечныя».

Аднак жа праца Сартра прысвечаная не толькі Быццю, але і Нішто, дык дзе філосаф знаходзіць Нішто месца, калі ў «першым» быцці (быцці-ў-сабе) яго прысутнасць немагчымая ў прынцыпе?

Не толькі для таго, каб апазнаць Нішто, але найперш дзеля гэтага, Сартр здумляе «другую» мадальнасць Быцця — *быццё-для-сябе*, якое па сутнасці ёсць сінонімам (адпаведнікам) чалавека як феномена быцця.

«Праблему Нішто» (назва першай часткі кнігі) Сартр пачынае прадумваць гэтаксама, як і Гайдэгер у «Чым ёсць метафізіка?», спрабуючы вызначыць, што каму папярэднічае: Не (адмаўленне) Нішто альбо Нішто адмаўленню? Гэтае пытанне ён фармулюе наступным чынам:

«Адмаўленне як структура мыслення ёсць крыніцай нішто ці, наадварот, нішто як структура рэальнасці ёсць крыніца і падстава адмаўлення?»

Мы не маем тут магчымасці аналізаваць усю шматвымернасць развагаў Сартра, таму запынімся адно на некалькіх прынцыповых момантах. Перадусім працытуем наступныя словы: «Як мы змаглі б нават зразумець адмоўную форму меркавання, калі ўсё ёсць паўната быцця і становучасць?» А калі б нават зразумелі адмаўленне як катэгорыю мовы, але не злучылі яе з Нішто, дык пазбавілі б адмаўленне ягонай функцыі.

> Калі адмаўленне ёсць адно катэгорыя, калі яно толькі затычка, абы-як прысабечаная да пэўных меркаванняў, дык адкуль у яго возьмецца здольнасць ніштожыць быццё?

Адказаўшы на гэтыя ды падобныя да іх запытанні, Сартр спыняецца на наступнай выснове:

> Карацей кажучы, калі ўсюды быццё, дык не толькі Нішто, як гэта прыпускае Бергсан, неспасцігальнае: з быцця ніколі не атрымаецца адмаўлення. Для таго, каб магло быць *«не»*, неабходная ўвесьчасная прысутнасць небыцця ў нас і па-за намі, калі нішто пераследуе быццё.

Наступнае пытанне — «Але адкуль прыходзіць нішто?» — тыпалагічна таксама спісанае ў Гайдэгера. Затое адказвае на яго Сартр зусім інакш,

дэманструючы цалкам самастойную канцэпцыю. Яшчэ раней заўважыўшы, што быццё ёсць як тое, што *ёсць*, і толькі ўжо за ім — нішто, Сартр аналізуе праблему ў двух розных філасофскіх версіях, пазначаных як «Дыялектычная канцэпцыя нішто» і «Фенаменалагічная канцэпцыя нішто».

«Дыялектычную канцэпцыю нішто» (хаця насамрэч яна болей выдае на «анталагічную») Сартр пачынае разгортваць з напамінаў пра стасункі быцця і нябыту ў Гегеля. З усяго іншага вылучым згаданыя Сартрам наступныя словы Гегеля: «Няма нічога ні на небе, ні на зямлі, што не ўтрымлівала б ў сабе нішто». Як мы ўжо разумеем, Сартр не можа прыняць гэтую тэзу (з якой салідарызуецца Гайдэгер), а разам з ёй адмаўляе ў слушнасці і фундаментальнай гегелеўскай апазіцыі: быццё (тэза) — небыццё (антытэза). Таму Сартр, здаецца, слушна заўважае, што небыццё не ёсць апазіцыяй быццю — яно яго *адпрэчвае*. Больш за тое, паводле Сартра ніякая апазіцыя (у перспектыве будучага сінтэзу) тут увогуле немагчымая, паколькі «якой бы ні была маналітнасць быцця, небыццё ёсць тая ж самая маналітнасць, толькі падлеглая адмаўленню». З усяго гэтага Сартр робіць істотную для сваёй гіпотэзы небыцця выснову:

> Гэта азначае не толькі тое, што мы павінныя адмовіцца ставіць *быццё* і *небыццё* на адзін узровень, але яшчэ і тое, што мы заўсёды мусім засцерагацца выстаўляць небыццё як першапачатковую бездань,

> з якой ўзнікае быццё». Інакш кажучы, менавіта Быццё папярэднічае Нішто і яго абгрунтоўвае. Да таго ж Быццё, зноў згадаем Парменіда, зусім не мае патрэбы ў Нішто, дакладней, яно яго ўвогуле адмаўляе. А вось нішто, «*якога няма*, можа мець толькі пазычанае існаванне: менавіта з быцця яно бярэ сваё быццё; нішто быцця сустракаецца толькі ў параметрах быцця, і канчатковае знікненне быцця не было б прышэсцем царства небыцця, але, наадварот, супольным знікненнем і нішто. *Няма небыцця інакш як на паверхні быцця*.

Выказаўшы захапленне эўрыстыкай гэтага фрагмента, звернем увагу на вылучаны аўтарам апошні сказ. Рэч у тым, што наступная, фенаменалагічная візія Нішто будзе маркіраваць ягонае месца, лічы, у супрацьлеглай пазіцыі.

«Фенаменалагічная канцэпцыя нішто» ў пошуках Нішто не проста выходзіць за межы Быцця як такога (яно і ў «дыялектычнай» версіі апынулася па-за быццём), а шукае яму месца ўвогуле ў іншым дыскурсе. Але ці магчыма, каб Быццё, як яго інтэрпрэтуе фундаментальная анталогія, хоць штосьці і хоць дзе-небудзь не ахоплівала сабой. Не, такое немагчыма. Таму Сартру, каб знайсці для Нішто месца (а без Нішто і ніштажэння ён сабе свет не ўяўляў), трэба было падшукаць яму нейкае іншае быццё, адкрытае для Нішто. Ім сталася быццё, якое адбываецца на прасторы чалавека і арганізуецца ягонай свядомасцю. Яго Сартр і назваў *быццё-для-сябе*.

І вось толькі тут, у быцці-для-сябе (і нідзе больш) Ніщто можа аб'явіцца і рэалізавацца як Ніщто: «Чалавек ёсць быццё, пасродкам якога Ніщто прыходзіць у свет».

Каб трохі разгарнуць гэтую выснову, пачнем з тапаграфічнай канфігурацыі праблемы. Тут Сартр найперш заўважае, што «чалавек адлучаны ад сябе самога ўсёй шырынёй быцця, якое не ёсць ён». Таму чалавек знаходзіць самога сябе на другім баку света — гэта значыць, што адносна Быцця ён аб'яўляецца ў Ніщто. З гэтага чалавек «ёсць нічым іншым, як чалавечай рэальнасцю, якая спасцігае сябе ў якасці выключанай з быцця і ўвесь час перабываючай па той бок быцця разам з ніщто».

Другая канфігурацыя звязаная са свядомасцю, якая, па-сутнасці, і канстатуе для Сартра чалавека як быццё-для-сябе. Калі быццё-ў-сабе запоўненае сабой праз край, дык быццё-для-сябе (свядомасць) пустое, ніщто, якое толькі праз адбыванне быцця пакрысе напампоўваецца феноменамі самых розных рэчаў, якія патрапляюць туды праз жаданні, мэты і праекты чалавека, але пры гэтым яно заўсёды застаецца «недазапоўненым», раўнуючы з быццём-ў-сабе. Працей кажучы, ад нараджэння свядомасць чалавеку даецца як пустата, ніщто, а priori яе няма — яна заўсёды толькі *становіцца*...

> Мы не знаходзім у свядомасці ніякага суб'екта — ні псіхалагічнага суб'екта, што ўжо ёсць аб'ектам

для свядомасці, якім яго адкрывае рэдукцыя, і які з'яўляецца знешнім ды трансцэндэнтным, ні трансцэндэнтнага суб'екта, які ёсць толькі фікцыя, што вытвараецца з псіхалагічнага суб'екта.

Згадаем, бадай, яшчэ толькі адну канфігурацыю з многіх тых, праз якія Сартр даводзіць дамінацыю Нішто ў суб'ект-аб'ектных стасунках чалавека з быццём. Усведамляць нешта, — кажа ён, — гэта значыць знаходзіцца перад канкрэтнай і поўнай прысутнасцю, якая *не ёсць* свядомасцю. Быццё феномена патрапляе ў прастору свядомасці адно тады, калі аб'ект адрозніваецца ад свядомасці не сваёй *прысутнасцю*, а сваёй адсутнасцю, не сваёй паўнатой, але сваім нішто. З гэтага выснова: для свядомасці «быццё аб'екта ёсць чыстае небыццё».

Падобным чынам пакрысе нагрувашчваючы логіка-спекулятыўныя дэтэрмінаты адна на адну, Сартр выбудоўвае сваю канцэпцыю Нішто, сутнасць якой найбольш выразна дэманструе яго знакамітая метафара: *чалавек ёсць дзірка ў быцці.* Што і сэнсава, і «тапаграфічна» выглядае цалкам лагічна, натуральна, з узгляду на зададзеную «двaістасць» канцэпцыі філосафа. Бо калі Быццё татальна цэласнае, а ўся сутнасць Нішто акумулюецца выключна на прасторы чалавека, які, у сваю чаргу, застаецца ўпісаным у маналіт Быцця, дык нічым іншым, акрамя як дзіркай у быцці, чалавек і не можа быць (гэта мне чамусьці нагадала галандскі сыр «маасдам», дзе

ўласна сыр ёсць быццём, а чалавекі — дзіркамі ў ім).

Стварыўшы катэгарычны імператыў: «Чалавек ёсць быццё, праз якое нішто прыходзіць у свет», Сартр яшчэ ўзмацняе яго тэзай, што чалавечая рэальнасць ёсць *адзіная* падстава Нішто ў быцці.

Разам з тым, сцвярджаючы, што чалавек мае толькі адну рэальнасць — быць ніштажэннем быцця, Сартр падкрэслівае: гэта ніштажэнне быцця, якое ахопленае прасторай чалавека, а не Быцця ўвогуле ў ягоным цэлым.

4. Наастачу

Наўрад ці Сартр пагадзіўся б змяніць нешта ў сваёй працы, каб нехта (аўтарытэтны рэдактар альбо дасведчаны сябар) сказаў яму яшчэ да друку, што горшай структуры для ягонай кнігі прыдумаць немагчыма. У выданне, прысвечанае «быццю і нішто», чаго толькі аўтар не напхаў: тут акрамя аналітыкі быцця і нішто мы знаходзім прадумванне праблемаў самападману, свабоды, часу, цела, смерці і ўсялякага іншага. Да таго ж ўсё гэта прадумваецца ў розных метадалогіях: ад фенаменалагічнай да метадалогіі экзістэнцыйнага псіхааналізу. З гэтага грувасткасць, разбэрсанасць, рыхласць, перагружанасць і адначасна непаўната кнігі. Сюды аўтар мог яшчэ чаго заўгодна панапіхаць альбо шмат чаго адсюль выкінуць, і з гэтага кніга нічога б не згу-

біла (як і нічога не здабыла б). Па сутнасці, перад намі не цэласны твор, а зборнік асіметрычных філасофскіх ініцыятываў Сартра, якія ён паспрабаваў «падагнаць» пад фармат кнігі.

Зрэшты, я не маю ніякага намеру канцаваць гэтую тэму рэцэнзіяй на працу Сартра. Я толькі выказваю шкадаванне, што ў аўтара сапраўды магла атрымацца цэласная фундаментальная кніга пра «быццё і нішто», калі б ён з гэтага грувастка-вэрхалістага кангламерату вызваліў усё тоеснае канцэптуальнай задачы ды злагодзіў адабранае ў гарманічнай кампазіцыі. На жаль, нічога такога не здарылася.

Але хопіць пра сумнае. У Сартра, безумоўна, атрымалася выштукаваць эўрыстычную канцэпцыю быцця/нішто. Перадусім яшчэ раз адзначым яго падзел Быцця на *быццё-ў-сабе* (уласна быццё) і *быццё-для-сябе* (уласна чалавек), што дазволіла яму развесці Быццё ды Нішто па гранічна разасобленых дыскурсах і тым самым як бы вырашыць раней невырашальную праблему, сфармуляваную яшчэ «старымі грэкамі»: *разам існаваць і не існаваць немагчыма*. Займеўшы «дваістую» структуру Быцця, Сартр змог пакінуць у непарушнай цэласнасці ўніверсальнае Быццё і пры гэтым ужо ў *іншым* быцці вылучыць «персанальны» прытулак для Нішто. Разам з тым Сартр ясна ўсведамляў, што «дваістая» структура Быцця ёсць самым слабым месцам ягонай канцэпцыі, бо ў адрозненне ад Быцця, якое з уласнай інтэлектуальнай прыхамаці можна падзяліць

на два разасобленыя і адрозныя сектары, рэальны свет быў, ёсць і будзе заставацца заўсёды адзіным ды цэласным. Аб гэтай праблеме ён сам нагадвае ў апошнім раздзеле кнігі «Высновы»:

> Пасля апісання быцця-ў-сабе і для-сябе нам падалося складаным устанавіць сувязь паміж імі, і мы баяліся патрапіць у непераадольны дуалізм. Гэты дуалізм нам пагражаў і з іншага боку: сапраўды... мы знаходзімся перад двума радыкальна рознымі відамі быцця — быцця-для-сябе, якое мае ў быцці тое, чым яно з'яўляецца, гэта значыць, якое ёсць тым, чым яно не з'яўляецца і не ёсць тым, чым яно з'яўляецца, і быцця-ў-сабе, якое ёсць тым, чым яно з'яўляецца.

З гледзішча Сартра падобны дуалізм мог быць пераадолены *ідэальным быццём*, якое ў дадатак да першага і другога быцця ўлучыла б у сябе яшчэ і «прычыну самога сябе». Аднак ён гэтую ідэю далей не разгортвае, супакоіўшы сябе тым, што збольшага яго шматлікія «дуалізмы» губляюць сваю пярэчву праз разнясенне іх па анталагічнаму і метафізічнаму дыскурсах. І так яно выглядае насамрэч, але толькі да той пары, пакуль мы, абмінуўшы гэтыя дыскурсы, не запытаемся наўпрост: як у татальна маналітным і ад веку непарушным Быцці магчымыя «дзіркі», праз якія фантануе Нішто?

Але нягледзячы на гэтую канцэптуальную пярэчву, ідэя Сартра атаясаміць Нішто выключна

з чалавекам, дакладней з ягоным cogito, бачыцца мне найбольш арыгінальнай ды цікавай у ягоным праекце. Вызнаўшы чалавека за бацькаўшчыну Нішто, Сартр нагадаў нам пра даўняе здумленне Парменіда аб тым, што *быццё* і *мысленне* – адно і тое самае. Толькі ў адрозненне ад слыннага элейца, ён не толькі быццё, але і *небыццё* прытоесніў да мыслення, прынамсі ў яго праекцыі на абсалютнае небыццё. Болей за тое, згарнуўшы Нішто выключна ў дыскурс мыслення, Сартр само мысленне атаясаміў з Нішто, якое ніштожыць быццё, ахопленае гэтым мысленнем.

Відавочна, што ў гэтай пазіцыі Сартр радыкальна супрацьпаставіў сябе ўсёй еўрапейскай філасофскай традыцыяй (улучна з Гайдэгерам), якая мысленне звязвала з найвялікшай паўнатой быцця, а не з ягоным ніштажэннем. І гэтае бунтоўнае здумленне напэўна б займела плённы працяг, калі б... Калі б неўзабаве не высветлілася, што болей гэтыя праблемы ўжо нікога не хвалююць, бо наспеў час, які патрабуе паставіць пад пытанне сапраўднасць *саміх* вялікіх універсалій, і найперш «Быцця» ды «Нішто».

Метафізічная цывілізацыя

1. Зачын

Пасля сваіх даследзінаў Нішто (натуральна, у звязе з Быццём), і М. Гайдэгер (1989–1976), і Ж.-П. Сартр (1905–1980) пражылі яшчэ доўгія гады і нямала пацешыліся з той славы, якую займелі ва ўсім свеце. Але ці была іх уцеха такой ужо салодкай? Гэтае пытанне зусім не выпадковае, яно само сябе вымыкае з той няпростай сітуацыі, у якой апынуліся нашыя героі: іх персанальная папулярнасць з кожным годам усё больш убіралася ў сілу, а іхні тып філасафавання і тая праблематыка, праз якія яны і прыдбалі сабе вядомасць, на вачах занепадалі, імкліва губляючы хоць які ўцямны сэнс. Апошняе мне чамусьці нагадвае сітуацыю з Напалеонам пасля Ватэрлоа, калі славу ён меў шалёную, але ад усіх ягоных заваёваў яму засталася толькі скрушная выспа Святой Алены, куды яго выправілі на смерць.

Што я хачу сказаць гэтай не зусім зграбнай метафарай? Найперш тое, што ўся бязмежная тэрыторыя метафізікі, якую гэтак бліскуча прыўласцілі нашыя «напалеоны» ад філасофіі, раптам згарнулася да памераў пустэльнай выс-

пы, дзе сёння нікога ўжо не сустрэнеш, акрамя панылых зданяў былога. Рэч у тым, што далей усе інтэлектуальныя падзеі сталі разгортвацца ў далёкіх ад метафізікі прасторах, на іншых філасофскіх мовах ды не заспеленых універсалісцкімі наратывамі сэнсах. Болей за тое, калі ўсё гэтае «іншае» на пачатку яшчэ толькі аднеквалася ад метафізічнай традыцыі, спрабуючы патлумачыць, чаму яно з ёй не хоча мець нічога агульнага (прыкладам, «Негатыўная дыялектыка» Т. Адорна), дык пазней ужо адно здзекліва кпіла: «Няма ні Бога, ні хоць якой-небудзь сутнасці, увогуле нічога, што было б вышэй за кансенсус свабодных людзей» (Р.Рорці).

На жаль, я не лішне абазнаны, як ставіліся Гайдэгер і Сартр да ўзніклага побач з імі структуралізма, а затым постструктуралізма, як яны ўспрынялі эпідэмію псіхааналітычнай «либидо-белиберды» (У. Набокаў), «лінгвістычны паварот», імклівую экспансію постмадэрна і татальную сацыялізацыю мыслення (філасофіі) увогуле. Зрэшты, гэта і не істотна, бо што нам да персанальных эмоцыяў ды ацэнак, калі, лічы, у адначассе (паводле гістарычнага вымеру) знікла тая трансцэндэнтная перспектыва, якая што найменей дваццаць пяць стагоддзяў правакавала еўрапейскага чалавека на пошук Ісціны і тым самым неўпрыкмет кіравала ягонай штодзённасцю.

Гэты тэкст і будзе прысвечаны канчатковай замглёнасці той затоенай у катакомбах нябёсаў перспектывы, ці, інакш кажучы, канцу мета-

фізічнай цывілізацыі. Але, як вядома, кожны канец абавязаны мець свой пачатак. З яго я і пачну, адно перадусім заўважыўшы, што найперш мне істотна зразумець, як метафізічнае мысленне сталася ўвогуле магчымым?

2. Пачаткі метафізічнага мыслення

Я магу дастаткова лагічна, прынамсі самому сабе, вытлумачыць феномен тэхналагічнага мыслення — вытлумачыць як прычыну яго ўзнікнення, гэтак і падставы разгортвання, бо праз развой тэхналагічнага мыслення чалавек вялічыў меру забяспечанасці сябе жыццём. Урэшце, механізм забеспячэння сябе мерай існавання закладзены ўва ўсё, што з'яўляецца быць, інакш і само з'яўленне хоць чаго жывога было б немагчымым. І ў сілу самога факта наяўнасці нечага гэты механізм не можа ў той ці іншай меры не ўдасканальвацца. (Жартам я часам думаю, што, можа, нават неарганічныя формы існавання не пазбягаюць эвалюцыі, скіраванай на павелічэнне забяспечанасці мерай і якасцю існавання, і, скажам, камяні сёння больш моцныя, дакладней, камянейшыя, чым яны былі мільён гадоў таму назад.)

Як гэта ні праблематычна ў сітуацыі татальнага скепсісу да ўсялякіх эвалюцыяністычных тэорый, але хаця б у якасці гіпотэзы мы можам нават дастаткова лагічна выснаваць феномен

тэхналагічнага мыслення чалавека з эвалюцыі яго жывёльных інстынктаў, якія на пачатку апекаваліся ягоным жыццём. Па вялікім рахунку, і сёння ўся розніца паміж жывёлай і чалавекам палягае ў той меры, якой забяспечваюць існаванне жывёлы інстынкты, а чалавека — тэхналагічнае мысленне. Таму, бадай, нават можна сказаць, што менавіта з прычыны большай эфектыўнасці тэхналагічнага мыслення адносна інстынктаў і стаўся магчымым для чалавека статус чалавека сярод іншых жывых істот, да якіх ён застаецца прыналежным па ўсіх астатніх параметрах.

Канструкцыя жытла, каменная сякера, кола, жалеза, свойскія жывёлы і апрацаваныя палі, сістэма падліку ды астраномія... аж да малекулярнай фізікі і кампутараў — адным словам, усё, што месціцца ў полі тэхналагічнага мыслення, досыць лагічна абгрунтоўваецца натуральным памкненнем чалавека да велічэння меры і якасці забеспячэння сябе бытнаваннем.

Але дзе, у чым анталагічная падстава метафізічнага мыслення, якой такой патрэбай чалавека было справакавана пытанне пра Быццё ды Ісціну?

Відавочна, што метафізічная праблематыка не надыктаваная прагматыкай адбывання жыцця. Для таго, каб адбыць свой век, зусім не абавязкова задзіраць бараду дагары і невядома ў каго пытацца, навошта зорнае неба нада мной, альбо ўнурвацца ў сваё чэрава з трывожным здумленнем, скуль гэта маральны закон ува мне.

Нічога гэтыя пытанні да колькасці і якасці жыцця не дадавалі, і, нягледзячы на мноства філасофскіх сістэм, якія паўсталі на подзе метафізічнага здумлення, нічога гэтыя шматлікія філасофіі не змянялі ў рэальным жыцці як асобнага чалавека, так і чалавечай супольнасці, хіба толькі ўскосна дапамагалі ўдасканальваць апарат тэхналагічнага мыслення.

У свой час[11] я, падзяліўшы ўсю гісторыю бытавання чалавека на эры Татэма, Міфа і Тэксту, паспрабаваў прамаркіраваць эвалюцыю метафізічнага мыслення, вылучыўшы яго ў адмысловую інтэлігібельную прастору, якую назваў прасторай а-рэальнасці. Але калі ўсё бытнае існуе па-за метафізічным, дык відавочна, што метафізічнае абумоўлена не самім існаваннем як такім, а толькі пэўнай яго формай, і яно неабходнае не для ўласна існавання, а толькі дзеля існавання менавіта гэтай формы як такой. Толькі гэтая відавочная выснова ўсё роўна нам яшчэ нічога не тлумачыць, бо як мы не бачым патрэбы метафізічнага мыслення ў справе забеспячэння чалавека мерай і якасцю існавання, гэтак не бачым і месца абавязковай прысутнасці метафізічнага мыслення дзеля забеспячэння чалавека нечым, без чаго ён не быў бы чалавекам Каб у свеце існавання арганічных формаў займець форму і статус чалавека, чалавеку дастаткова

[11] Эсэ «Мяне няма. Не было. Не будзе» («Крыніца» № 12, 1995)

было тэхналагічнага мыслення, якое адначасна забяспечвала яго як самім існаваннем, так і формай гэтага існавання. Таму мы зноў мусім запытацца, з якой такой патрэбы чалавек пачаў мысліць метафізічна, гэта значыць, злучаць мноства адзінкавых (сінгулярных) фактаў і падзеяў у нейкія абстрактныя паняткі, катэгорыі, універсаліі, каб потым (ці адначасна) пытацца (і пытацца, не стамляючыся, цягам тысячагоддзяў): які сэнс чалавека выяўляецца праз гэтыя ўніверсальныя паняткі ды катэгорыі? Карацей, навошта чалавек навыдумляў безліч сімулякраў і стаў вярэдзіць сябе бясконцымі пытаннямі пра Ісціну замест таго, каб проста з'яўляцца ў жыццё, адбываць яго і без лішніх метафізічных мітрэнгаў сыходзіць у невараць?

Гэтак катэгарычна вымаўленае «навошта» пакуль мы пакінем без адказу, каб найперш адцеміць відавочнае, а менавіта тое, што метафізічнае палягае не ў дыскурсе адбывання жыцця як такога, а ў дыскурсе мовы, што мова ёсць бацькаўшчынай метафізікі, што здумленне над Быццём магчымае толькі праз прыдатнасць мовы да спекуляцыяў абстрактнымі паняткамі.

З таго, што існаванне чалавека разгортваецца ў фізічным дыскурсе, а метафізіка — у дыскурсе мовы, атрымліваецца, што яны не проста рассунутыя паміж сабой, а рассунутыя па розных вымярэннях. Адсюль мы і маем, што адносна сэнсу і сутнасці існавання ў фізічным свеце метафізічныя пытанні ні пра што не пытаюцца,

а метафізічныя адказы ні на што не адказваюць. Таму, па вялікім рахунку, метафізіка як праблема найперш павінна аналізавацца лінгвістыкай, што і паспрабавала прарабіць у XX ст. філасофія ад лінгвістыкі, гэтак званы«лінгвістычны паварот».

Аднак вернемся трохі назад: падаецца цалкам верагодным, што мова з прычыны самой сябе ўжо латэнтна ўтрымлівала магчымасці метафізічнага мыслення. І ўжо іншая рэч, ці ў самой сабе яна ўтрымлівала інтэнцыі і механізмы яго разгортвання. Бадай недзе тут, у запытанні: а менавіта што паклікала метафізічнае мысленне да разгортвання ў мове? — і палягае праблема.

Метафізічнае мысленне амаль напэўна паўставала на подзе нейкіх лексічных формаў, якія спакваля напрацоўваліся тэхналагічным мысленнем, увогуле па сваёй прыродзе не надта схільным да залішняй універсалізацыі сінгулярнага. Гэтая сітуацыя вельмі добра заўважная ў старажытнагрэчаскай мове, дзе адны і тыя ж словы вельмі часта пазначалі як простыя рэчы і канкрэтныя тэхналагічныя дзеянні, так і адцягненыя эстэтычныя ды метафізічныя катэгорыі. Але калі гэта і так, калі метафізічнае мысленне ўзнікла і сфармавалася на подзе мыслення тэхналагічнага, дык гэта ўсё роўна пакуль нам не тлумачыць, якой жыццёва неабходнай чалавеку патрэбай яно было пакліканае выявіцца ў мове.

Таму тут мы мусім збочыць ад анталогіі да экзістэнцыі, бо відавочна, што дзе б і ў чым ме-

тафізічнае ні разгортвалася, узнікненне гэтага феномена было з'ініцыявана чымсьці, што знаходзіла сябе ў чалавеку, у нейкіх спратах ягонай істы. Тут я запрапаную толькі адну з верагодных версій, якая пазначае месца магчымага ўзнікнення метафізічнага здумлення, а менавіта: найбольш пэўна, што падзея метафізікі выявілася з a priori дадзенай чалавеку здольнасці рэагаваць на праявы існага эмацыйна, гэта значыць, суадносіць рэагаванне не толькі з колькасцю забеспячэння сябе існаваннем, але і з яго якасцю. І хаця эмацыйнае, напэўна, найперш правакавала актыўнасць эстэтычнага ці тэхналагічнага мыслення як таго, што вырашае праблемы асалоды, голаду, болю, а не абстрактна-спекулятыўнага — тым не менш, калі мы хочам хоць як пазначыць тое месца, дзе маглі запачаткавацца першыя інтэнцыі метафізічнага мыслення, дык гэтым месцам, падобна, мусім абраць эмацыйнае. Цалкам верагодна, што перадусім быў эмацыйна выяўлены і «рэфлексіўна» зафіксаваны жах перад нябытам. Вызначыўшы (натуральна, з вялікай доляй умоўнасці), што метафізічнае мысленне спакваля ўзнікла з патрэбы аптымізацыі жаху небыцця, паспрабуем не ўхіліцца і ад наступнага запытання: *што* і *калі* непасрэдна змусіла яго аб'явіцца?

Мне здаецца, я магу досыць пэўна адказаць на гэтае запытанне. Метафізічнае мысленне пачало намацваць сябе толькі тады, калі праз эмацыйнае чалавек усвядоміў наяўнасць Нішто.

Ёсць (бытнае) не патрабавала метафізічнага мыслення. Ёсць патрабавала толькі тэхналагічнага мыслення, каб з яго дапамогай забяспечваць сябе адэкватнай мерай існавання.

Ёсць (бытнае), акрамя тэхналагічнага мыслення, яшчэ магло хіба спарадзіць мысленне эстэтычнае як адказ на патрэбу выяўлення радасці быцця, як форму захаплення веліччу і прыгажосцю ўсяго, што існуе, як зафіксаваную ў містычнай дзеі асалоду ад існавання ў бытным. Амаль напэўна эстэтычнае мысленне з'явілася раней, чым метафізічнае. Пэўна, нейкі (і досыць працяглы) час чалавек толькі цешыўся тым, што Ёсць, што ёсць бытнае і ёсць ён, чалавек (назавем гэтую ягоную пару перыядам Эдэма), не ведаючы, нават не ўсведамляючы, што акрамя Ёсць ёсць яшчэ і Нішто — перадусім, яго ўласнае. А калі ўсвядоміў — яго наскрозь працяў метафізічны жах. Усведамленне *наяўнасці* Нішто было і застаецца найвялікшай падзеяй з усіх тых, што здарыліся з чалавекам за ўсю яго гісторыю. Нават само з'яўленне чалавека саступае ў значнасці гэтай падзеі, бо факт з'яўлення прынцыпова не вылучаў чалавека з астатняга свету. Каб набыць ужо сапраўдны статус чалавека, яму спатрэбілася ўбачыць за відарысам Ёсць акрайчык Нішто, што здарылася пасля таго, як ён вымушаны быў пакінуць Эдэм, дзе і па сёння застаецца ўсё астатняе: рыбы, птушкі, звяры, дрэвы, камяні.

Чалавек — гэта той, хто ведае, што ёсць Нішто. Чалавек ведае, што ёсць Нішто і што ён, ча-

лавек, ёсць не толькі ў Ёсць, а *ёсць* і ў Нішто, і з гэтага яго сэрца, як джала, працінае метафізічны жах. Метафізічны жах ад неадчэпнай прысутнасці побач з чалавекам Нішто і ёсць першапрычынай філасофскага здумлення як спосабу пошуку шляхоў да аптымізацыі гэтага жаху.[12]

3. Росквіт і заняпад

А далей мы звернем увагу на адно з найбольш таямнічых пытанняў гісторыі чалавека, адказ на якое толькі і мог бы патлумачыць як прычыны

[12] Першым задзіночыў жах і Нішто з «эдэмам» Сёрэн Кіркегар у працы «Страх і трымценне». «Цнота — гэта няведанне. У няведанні чалавек не вызначаны як дух, але вызначаны душэўна ў еднасці са сваёй прыродай. Дух у людзях мроіць... У гэтым стане пануе згода і супакоенасць; аднак у той жа самы час тут знаходзіцца і нешта іншае, што, між іншым, не ёсць ні мірам, ні змаганнем, бо тут яшчэ няма нічога, з чым можна было б змагацца. Але што гэта тады? Нішто. А якое дзеянне мае нішто? Яно родзіць страх». Праўда, Кіркегар, вызначыўшы Нішто за радзіму «страху і трымцення», не лучыў яго з прычынай метафізічнага мыслення. Нішто, жах і метафізіку значна пазней задзіночыў Марцін Гайдэгер. Аднак ён таксама абмінае ўвагай праблему пачаткаў метафізічнага мыслення, ён толькі цалкам пагружае метафізіку як падзею ў Нішто («пытанне пра Нішто працінае сабой усё цела метафізікі»), а жах робіць інструментам абнаяўлення Нішто. Таму ў Гайдэгера, насупраць Кіркегару, не Нішто спараджае страх, а «жах прыадчыняе Нішто».

колішняга росквіту, так і падставы цяперашняга заняпаду метафізікі. А менавіта — чаму ў метафізікі ці, шырэй, метафізічнага мыслення магчымы быў росквіт, ды не проста росквіт, а нешта непараўнальна большае за хоць-якую з ацэначных катэгорый. На гэтае дзіва, натуральна, шмат хто звяртаў увагу, не прамінем яго і мы і сфармулюем пытанне наступным чынам: чаму, за выняткам апошніх колькіх стагоддзяў, ва ўсю астатнюю гісторыю чалавецтва, як зафіксаваную хоць у нечым, так і рэканструяваную герменеўтычна, дамінавала метафізічнае мысленне, дамінавала наўсцяж, татальна, праз тысячагоддзі? Верагодна, панаванне метафізічнага мыслення ва ўсю, да Новага часу, папярэднюю пару чалавецтва не выглядала б на такое дзіва, каб паралельна яму актыўна разгортвалася тэхналагічнае мысленне. Але апошняе быццам знерухомела ў тысячагоддзях. І вось гэтая невымерная дысгармонія аб'ёмаў іх прысутнасці ў быцці чалавека і ёсць сапраўдным дзівам.

Тэхналагічнае мысленне забяспечвае чалавека існаваннем. Метафізічнае мысленне забяспечвае чалавека толькі сэнсам існавання.

Навідавоку першынство тэхналагічнага мыслення перад метафізічным, і тым не менш, тэхналагічнае мысленне знерухомела ў зародкавым стане на тысячагоддзі, а метафізічнае за гэты час стварыла велічныя, ні з чым не параўнальныя і па сёння паэтычныя міфы (Гільгамеш, Эды, Гамер, Вергілій, Дантэ і г. д.), проста неве-

рагодныя па вытанчанасці, складанасці ды глыбіні філасофскія канцэпцыі, праекты і сістэмы (Геракліт, Парменід, Сакрат, Платон, Арыстоцель, Святы Аўгусцін, Тамаш Аквінскі...), магутныя рэлігіі (будызм, юдаізм, хрысціянства, мусульманства...) ды безліч усяго іншага. Карацей кажучы, чалавек сканструяваў мноства мудрагелістых метафізічных канструкцый, дасягнуў мяжы дасканаласці, якую ўжо ніколі не будзе магчымым перасягнуць у містыцы, драматургіі, скульптуры, паэзіі, але за ўвесь гэты час ён не змог прыдумаць коміна, каб дым у хаце альбо палацы не еў вочы, ці хаця б форткі, праз якую можна было б гнілую задуху жытла разагнаць свежым паветрам. Тысячагоддзі праміналі за тысячагоддзямі, а чалавек, прабачце, штодня выстаўляючы ў загуменні па натуральнай патрэбе голы азадак на скразнякі, мароз, заедзь, думаў не пра тое, як зладзіць прыбіральню, не кажучы ўжо пра ўнітаз, а рэфлексаваў над сутвай Быцця і сэнсам раскірэчанага сядзення чалавека ў загуменні.

Усе тыя версіі, якімі спрабавалі патлумачыць, чаму раней так марудна адбываліся тэхналагічныя зрухі ў забеспячэнні чалавека мерай і якасцю жыцця, ніколі нікога не задавальнялі, улучна з самімі аўтарамі гэтых версій. Бо можна яшчэ зразумець і пагадзіцца, што каб паходню ў руцэ змяніў электрычны ліхтарык, тэхналагічнаму мысленню трэба было зрабіць шэраг гіганцкіх пераруху (хаця ўсё роўна застаецца

невытлумачальным, чаму гэтыя перарухі былі прароблены не за папярэднія тысячагоддзі, а за колькі там апошніх стагоддзяў), але якімі тэхналагічна складанымі перарухамі можа быць абгрунтаваны той факт, што чалавек не адно тысячагоддзе скакаў на кані, бязладна боўтаючы нагамі, перш чым даўмеўся да страмёнаў, ці бог ведае колькі ігнараваў магчымасці падлогі ў жытле або ўжо згаданага вышэй коміна, і г. д. і да т. п.?

Больш за тое — нават калі чалавек вынаходзіў нейкія новыя тэхналагічныя ідэі, якія патэнцыйна вялічылі меру і якасць забяспечанасці жыццём, дык не спяшаўся імі скарыстацца, на доўгія стагоддзі забываўся на іх ці выкарыстоўваў адно дзеля забаўкі (згадаем хаця б сюжэты з паперай, порахам ці лятучым змеям у Кітаі).

Але, бадай, куды больш яскрава за кожны факт паасобку малюе нам рэальную сітуацыю сістэма адукацыі. Звернем увагу хаця б на апошні перыяд метафізічнай эры ў Еўропе. Яшчэ на пачатку V стагоддзя рымлянін Мартыян Капэла вылучыў у аснову сістэмы адукацыі так званыя «сем вольных мастацтваў»: граматыку, рыторыку, дыялектыку, арыфметыку, геаметрыю, астраномію і музыку. Заўважым, што гэта ўсё былі пераважна метафізічныя дысцыпліны, бо нават арыфметыка і геаметрыя, якія сёння безумоўна адносяцца да дысцыплін тэхналагічных, у метафізічную пару ў значна большай меры навучалі містычнаму вытлумачэнню сакральнага сэнсу

лічбаў і прасторавых кампазіцый, чым іх практычнаму выкарыстанню дзеля прагматыкі існавання.

Метафізічная сістэма навучання праіснавала ў Еўропе больш за тысячагоддзе і пачала рэальна трансфармавацца адно з пачаткам Тэхналагічнай эры. І вось гэтая абыякавасць да магчымасцяў тэхналагічнага мыслення з боку сістэмы адукацыі, як і абыякавасць да тэхналагічных навацыяў у штодзённай пабытовай сферы, якія тэхналагічна знаходзіліся побач з ужо засвоенымі тэхналогіямі і таму не патрабавалі рэвалюцыйных перарухаў, сведчыць, што незапатрабаванасць патэнцыялу тэхналагічнага мыслення была абумоўленая прычынамі, якія палягалі за межамі самога тэхналагічнага мыслення.

Пакуль мы не можам адказаць, якія гэта прычыны; мы можам толькі канстатаваць, што цягам тысячагоддзяў панавала не тэхналагічная, а метафізічная індустрыя, якая эстэтычна-інтэлектуальнымі сродкамі ў безлічы выпрацоўвала метафізічную прадукцыю. Як не можам з дастатковай мерай упэўненасці адказаць і на адваротнае пытанне: чаму ў пэўны момант гісторыі чалавецтва адбылася рашучая перамена быційных парадыгмаў і наперад метафізічнага мыслення заступіла тэхналагічнае? Нам застаецца хіба толькі няпэўнае здумленне, што паколькі метафізічнае мысленне не здолела прарваць аблогу Ёсць (зрэшты, і не лішне яно імкнулася да гэтага), каб усёй сваёй набрынялай за тысяча-

годдзі моцай загрузіцца ў свой першапачатак, затоены ў вусціішы Нішто, дык далей яму ўжо не было куды рухацца, акрамя як у заняпад. І калі неўпрыкмет (да таго ж метафізікай і неўсвядомлена) выявілася, што для метафізічнага чалавека прастора Нішто заўсёды будзе недасяжнай, метафізічны чалавек памёр, і на яго месцы нарадзіўся тэхналагічны чалавек, якому нічога не заставалася, як толькі выяўляць і рэалізоўваць магчымасці Ёсць у справе забеспячэння сябе мерай і якасцю быцця.

Заакцэнтуем: метафізічная эра скончылася не таму, што распачалася эра тэхналагічная, а, наадварот, тэхналагічная эра распачалася таму, што скончылася метафізічная. І хаця на працягу колькіх стагоддзяў (прыкладна з эпохі Рэнесансу) яны знаходзіліся як бы ў стане парытэту, а пара першых рэвалюцыйных тэхналагічных прарываў недзе супадае з росквітам нямецкай класічнай філасофіі, усё больш фактаў сведчыла за тое, што метафізічны час чалавека на сыходзе. Адным з першых і найбольш выразна ўвідавочніў гэты факт Фрыдрых Ніцшэ. Бадай, менавіта адсюль, з рэальнай сітуацыі канца эры метафізікі, увогуле досыць звычайная фразеалагема «Бог памёр» (чаго толькі задоўга да Ніцшэ не казалася пра Бога, згадаем хаця б нашага Казіміра Лышчынскага з ягоным «Трактатам аб неіснаванні Бога» ці французскі атэізм у пару Асветніцтва) сталася ключавой для ўсяго сучаснага мыслення. Гэты яе выключны статус якраз

і быў абумоўлены тым, што яна наўпрост тлумачыла змену быційных парадыгмаў, сведчыла пра канчатковы заняпад гіганцкай індустрыі па вытворчасці метафізічных сімулякраў праз смерць Бога, бацькі ўсіх сімулякраў.

Праўда, яшчэ застаецца рэлігійны Дагмат і яго аналітычныя (тэалагічныя) інстытуцыі, дзе метафізіка захоўвае як бы сваю ранейшую ролю.

Але паколькі Бог — гэта тое самае Ёсць, толькі адсунутае ў прыцемкі трансцэндэнцыі, дык у пошуках Ісціны чалавеку з Яго таксама няма асаблівай карысці. Найперш рэч тут у тым, што хаця Ён як быццам і апякуецца намі ў нашым небыцці, аднак сваёй наяўнасцю ніяк не адказвае на ўсё тыя самыя, толькі ўжо пазначаныя канкрэтнаму Адрасату, пытанні метафізічнага чалавека: навошта Богу існае, быццё і чалавек, а тым болей навошта Бог сам сабе?

Хаця асабіста мне далейшыя перспектывы метафізікі ў тэалагічным закутку ўяўляюцца праблематычнымі, паколькі сучаснае мысленне татальна пакідае метафізічныя абсягі дзеля тэхналагічных, а гэта значыць, што метафізічнаму доўга не ўтрымацца і ў абсягах тэалагічнага.

Факт канца метафізічнай цывілізацыі наўпрост ці ўскосна пацвердзілі самыя розныя інтэлектуальныя праграмы. Уласна, пачынаючы недзе з апошняй чвэрці XIX стагоддзя і па нашу пару ўсе гуманітарныя дысцыпліны — псіхалогія (Фрэйд), сацыялогія (Маркс), культуралогія (Шпенглер), лінгвістыка (Вітгенштайн), уласна

метафізіка (Гайдэгер) і г. д. і да т. п. — без спыну пераконвалі, што гэта напраўду так, метафізіка канчаткова занядужыла. Дарэчы, меркаванні лінгвістыкі ў кансіліуме ля бездыханнага цела метафізікі былі ці не найбольш абгрунтаванымі[13]. Сучасная лінгвістыка выявіла магчымасці і акрэсліла межы мовы, з чаго сталася зразумелым, што мова можа толькі фармуляваць метафізічныя пытанні, але не можа на іх адказваць, паколькі мова сама знаходзіцца ў дыскурсе Ёсць, а адказы на гэтыя пытанні палягаюць (калі палягаюць хоць дзе) за межамі Ёсць — у Нішто. Такім чынам, напрыканцы другога тысячагоддзя мы апынуліся ў сітуацыі «пасля» метафізічнага мыслення, а ў пэўным сэнсе і ў сітуацыі «пасля мыслення», бо традыцыйна панятак «мысленне» ў нас найперш асацыяваўся з тым дыскурсам, які арганізоўвала і трымала метафізіка.

4. Наастачу

Натуральна, тут узнікае пытанне: наколькі гэтае «пасля» канцавое, ці не зможа метафізічнае мысленне знайсці дадатныя рэсурсы (раней не скарыстаныя шляхі) ў самім сабе альбо недзе ў глыбокіх спратах паноўнага цяпер тэхналагічнага мыслення? Тым болей, што ўжо сёння мы

[13] «Межы майго сусвету не сягаюць за межы маёй мовы» (Л. Вітгенштайн).

маем даволі прыкладаў, калі метафізічныя праблемы перасаджваюцца філосафамі на тэхналагічны грунт, дзе і ладзяцца спробы іх вырашэння праз атрыбутыку ды слоўнік тэхнакратычнай рэальнасці. Скажам, Гайдэгер атаясаміў «звышчалавека» Ніцшэ[14] з сучасным чалавекам, які валодае звышэнергіяй тэхнакратычнай цывілізацыі, а Дэрыда нагрузіў метафізічнымі канатацыямі атамную бомбу. У гэтым сэнсе, бадай, найбольш паказальным падаецца досвед нямецкага філосафа Гігерыха, які ўсё быццё перасунуў з натуральнага, прыроднага дыскурсу ў тэхналагічны; адпаведна там жа апынулася і метафізіка.

Дык, можа, Гігерых сапраўды мае рацыю, калі сцвярджае, што на змену метафізічнаму Богу прыходзіць Бог тэхналагічны (у Гігерыха яго таксама прэзентуе атамная бомба), паколькі ўся гэтая гіганцкая тэхнакратычная індустрыя ўрэшце не можа не сакралізавацца, не можа не стаць у сваім цэлым нечым трансцэндэнтным, бо ўжо нават сёння досыць цяжка зразумець, а тым болей патлумачыць, як і чаму няспынна ды зладжана дзеіць гэтая нічым не вымераная махіна сусветнай цывілізацыі і з яшчэ большым, чым прырода, дэтэрмінізмам навязвае чалавеку свой, тэхнагенны лад жыцця.

Але якімі б аўтарытэтамі ні падмацоўваліся спробы трансплантацыі метафізічнага мыслен-

[14] І ці не таму ён жа сказаў: «На метафізіцы Ніцшэ філасофія сканчаецца».

ня ў тэхналагічнае, я не думаю, што там яно зможа адрадзіцца ў сваім ранейшым значэнні. Прычыну гэтага мы ўжо сфармулявалі раней: тэхналагічнае мысленне ўсёй сваёй сутвай скіраванае на забеспячэнне чалавека не сэнсам, а мерай ды якасцю быцця, і таму яно ў прынцыпе не здольнае да выхаду за межы Ёсць у Нішто. А метафізічнае мысленне, здаецца, вычарпала ўсе аргументы, каб надалей трымаць сваю пазіцыю, сфармаваную яшчэ ў «недаразвітыя» (Р. Рорці) эпохі. Да таго ж, апынуўшыся ў аблозе тэхналагічнага мыслення, яно з цягам часу патэнцыйна настолькі аслабла, што ўжо нават не мае моцы хаця б падняць над сабой цяжкія штандары метанаратываў, не кажучы ўжо пра тое, каб пад імі гуртаваць новае рушэнне. Вось цяпер толькі і пачынаецца сапраўднае «забыццё Быцця» (М. Гайдэгер).

Разам з тым, пакуль чалавек адчувае вусціш нябыту (Нішто), метафізічная вярэда будзе заставацца з намі. Зрэшты, апошняе зусім не азначае, што і далей чалавек будзе здумляцца над гэтай вярэдай спосабам метафізічнага мыслення, а не неяк зусім інакш...

Праблема Нішто ў дыскурсе Постмадэрна

Увесь папярэдні досвед чалавека, незалежна ад таго, на якога кшталту каштоўнасці ён абапіраўся, фармаваўся вакол нейкай адной цэнтрапалеглай універсаліі. Гэта значыць, што ўсё рэальнае і памысленае чалавекам завязвалася на нейкі адзін вузел, які і забяспечваў цэласнасць уяўленай светабудовы і, адпаведна, пэўнасць чалавека ў гэтай цэласнасці. І хаця раз-пораз гэтыя вузлы «перавязваліся», але прынцып заставаўся тым самым, незалежна ад таго, якой логацэнтрычнай уявай сашчэплівалася ў нешта адзінае ўся множнасць існага (татэмам, міфам, Богам, гуманізмам, эвалюцыяй, звышчалавекам, апакаліптычнай ці камуністычнай ідэалагемай). Гэты прынцып унармаванасці існага ў той ці іншы «глабальны цэнтр» сістэмна распаўсюджваўся і на кожны лакальны фрагмент быцця, які гэтаксама сістэмна структураваўся шматлікімі цэнтрапалеглымі інстытуцыямі: дзяржава, сям’я, войска, турма і г. д. Адным словам, увесь ранейшы вобраз мыслення, як і лад жыцця чалавека, быў логацэнтрычным, ён трымаўся і мацаваўся мноствам тыпалагічна падобных вузлоў і вузельчыкаў, якімі, паводле зададзенай дамінанты, за-

дзіночваліся ў адно цэлае хаатычна разбэрсаныя феномены існага.

У папярэднім раздзеле мы спрабавалі зразумець, чаму гэта ранейшы, традыцыйны лад мыслення і кшталт дзеяння перастаў задавальняць чалавека, з чаго ўрэшце і паўстала тое, што атрымала назву татальнага крызісу традыцыйных каштоўнасцяў. Таму тут мы адзначым толькі відавочны факт: XX стагоддзе — гэта пара развязвання (ці рассякання) усіх універсальных «вузлоў» («канец Бога» — Ніцшэ, «канец культуры» — Шпенглер, «канец метафізікі» — Гайдэгер, «канец чалавека» — Фуко, «канец гісторыі» — Фукуяма, «канец часу» — Гвардзіні і да т. п.)...

Дык вось, калі ўсе ранейшыя ўніверсальныя вузлы былі развязаныя, і не знайшлося канвенцыйнай згоды на іх месцы завязаць нейкія іншыя, каб наноў злучыць быццё і мысленне ў нешта адно, — тады і паўстала сітуацыя постмадэрну. Постмадэрн (у светапоглядным сэнсе) — гэта не новая ўніверсалія, якая прапануе чарговую ідэалагему, а панятак, які пазначае канец эры лагацэнтрычных універсаліяў і з гэтага заклікае да прачытання быцця як адкрытага не-лінейнага (і таму пазасістэмнага) тэксту.

Постмадэрн — гэта свет як дыскурс актуальных феноменаў, не сашчэпленых ніякай іерархіяй, і адсюль самакаштоўны ў сваіх інтэнцыях. З гэтага ў пару постмадэрну на першы план выступае менавіта актуальнасць таго ці іншага феномена, а не ягонае месца ў нейкай іерархічнай

структуры. Сітуацыя постмадэрну выбаўляе падзею ад каштоўнаснай залежнасці, таму спадчынная геральдыка ўжо не забяспечвае яе ніякімі прывілеямі, і яна паўстае ў аголенай самасці. У дыскурсе постмадэрна значнасць кожнай падзеі ацэньваецца адно яе актуальнасцю тут і цяпер і здымаецца разам са стратай актуальнасці.

Людвік Вітгенштайн неяк заўважыў:

> Калі замацоўваецца новы вобраз мыслення, то старыя праблемы знікаюць, больш за тое, становіцца цяжка зразумець, у чым жа яны палягалі. Рэч у тым, што яны былі ўцялесненыя ў пэўны спосаб выражэння, а паколькі цяпер дамінуе іншы спосаб выражэння, дык разам з папярэднім здымаюцца і былыя праблемы.

У нашым выпадку гэта перадусім тычыцца анталагічных універсаліяў «Быццё» і «Нішто», якія ў адначассе згубілі статус праблемы і засталіся толькі ў Каталогу сімулякраў (іх у прамінулыя эпохі чалавецтва напрадукавала ў незлічоным мностве). Да прыкладу спашлемся хаця б на Пітэра Слотэрдайка:

> Яна (сучасная філасофія — *В. А.*) прызнае: усе вялікія тэмы былі спрэс хітрыкамі ды паўпраўдай. Прыўкрасныя, але марныя парыванні мыслення: Бог, Універсум, Тэорыя, Практыка, Суб'ект, Аб'ект, Цела, Дух, Сэнс, Нішто — усяго гэтага няма. Усё гэта адно слоўкі для падлеткаў, прафанаў, кле-

рыкалаў ды сацыёлагаў («Крытыка цынічнага розуму»).

Інакш кажучы, у сітуацыі постмадэрна ранейшая праблемнасць стасункаў Быцця і Нішто страціла сваю ўцяму, паколькі ў «новым вобразе мыслення» не знайшлося месца для фундаментальнай анталогіі як Быцця, так і Нябыту.

1. Смерць Бога

Жак Дэрыда неяк выказаў здагадку, што першым постмадэрновым тэкстам быў «Апакаліпсіс» у версіі Іаана Багаслова. Але тут мы запярэчым знанаму «дэканструктару», бо ні фармальныя, ні нават сутнасныя пазнакі не робяць тэкст належным да той ці іншай эстэтычнай (інтэлектуальнай) эпохі, калі ён не спароджаны яе кантэкстам. Таму, як бы мне ні карцела (зыходзячы з мноства падставовых нагодаў, найперш канцэптуальных філасафемаў «вечнага вяртання» і «смерці Бога») абазваць Фрыдрыха Ніцшэ першым постмадэрновым аўтарам — я стрымаю сябе. І слушна зраблю. Інтэлектуальны кантэкст другой паловы XIX ст. быў яшчэ татальна логацэнтрычны, і з гэтага нават Ф. Ніцшэ, усхапіўшыся згамаваць логацэнтрычную парадыгму «старога свету», адначасна мусіў шукаць ёй мадэрновую замену. Да прыкладу згадаем хаця б, як ён апантана высільваўся заткнуць тую дзірку

ў Быцці, што засталася ад выпалага з трансцэндэнцыі Бога, ідэяй «звышчалавека».

Безумоўна, Ф. Ніцшэ не меў непасрэднага дачынення да паўставання эпохі постмадэрна, бо яна фармавалася татальнай крызай не адной загалоўнай, а ўсіх логацэнтрычных канструкцыяў запар, але...

Але не забудземся, што насамрэч Новы час нарадзіўся ні з чаго іншага, а менавіта са «смерці Бога», і першым пракаветную ўніверсалію Дрэва Жыцця з гняздом спарахнелага Бога на ёй магутна скалануў Ф. Ніцшэ.

2. Смерць чалавека[15]

Вызнаўшы за аблуду ўсе метанаратывы (Ж. Ліё-

[15] Мы тут не будзем разглядаць смерць як наканаваны ўсяму жывому сыход з жыцця. Гэта зусім іншая праблема. Мы тут заўважым адно наступнае. Сама смерць не пераадрасоўвае чалавека ў кантэкст ягонай адсутнасці. Яна толькі стварае перадумовы для гэтага. Лакалізуючы чалавека дамавінай (ці скрыначкай з прахам), смерць толькі мінімізуе яго прысутнасць у тутбыцці. Аднак не гранічная мінімізацыя прысутнасці чалавека ёсць галоўным вынікам гэтага здарэння. Самае галоўнае тут ягоны стан знерухомленасці. Пазбаўлены руху чалавек ужо не здольны пашыраць сябе за межы свайго атрыбутнага існавання. Інакш кажучы, ён ужо не можа арганізоўваць і рэалізоўваць сябе як падзею, чым, уласна, і ёсць кожны чалавек пры жыцці. Таму калі мы кажам, што смерць не пераадрасоўвае

тар)[16], мысленне эпохі постмадэрна, натуральна, выдаліла са свайго слоўніка і Нішто. А яго энергетыка (адмаўленне) была скарыстаная дзеля канчатковай «зачысткі» філасофскай прасторы ад апошніх логацэнтрычных агентаў Быцця: часу, суб'екта, дыялектыкі, гісторыі і да т. п. З гэтага ад Нішто засталіся адно ягоныя факультатыўныя займеннікі, найперш *не*, *адсутнасць, няма*, а яшчэ шматлікія метафары негатыўнага. У пэўным сэнсе стасоўна Нішто мы атрымалі сітуа-

чалавека наўпрост ў адсутнасць, дык усяго адзначаем той відавочны факт, што пасля смерці, лакалізаваны ў знерухомленасці, чалавек яшчэ доўга застаецца прысутным праз напрацаваную за жыццё падзейнасць. А калі мы кажам, што смерць толькі рыхтуе твой пераход у адсутнасць, дык маем на ўвазе, што з прычыны нерухомасці ты ўжо не толькі не можаш вялічыць тэрыторыю сваёй падзейнасці, але нават трымаць яе ў былым максімуме. Далей яна будзе няспынна скарачацца, як шчыгрынавая скура, пакуль цалкам не злучыць цябе з тваёй адсутнасцю. І ў гэтым працэсе загалоўную ролю адыгрывае ўжо не твая смерць, а жыццё-без-цябе. Праўда, прысутнасць пасля смерці так званых *вялікіх людзей* з цягам часу адно вялічыць іх значэнне. Але, па-першае, гэта ўсяго выключэнні. А па-другое, яны прэзентуюць ужо не саміх сябе, а толькі пэўныя падзеі і эпохі (трансфармуюцца ў семантычныя знакі і фігуры свайго часу).

[16] «Не існуе абсалютнай ісціны, гэтага пастулата, які аб'ядноўвае дагматызм і скептыцызм; ісціна вызначаецца ў працэсе станаўлення, як рэвізія, карэкцыя і пераадоленне самой сябе, і гэты дыялектычны працэс заўсёды адбываецца ва ўлонні сучаснасці».

цыю, якую запастулаваў яшчэ Арыстоцель. Гэта значыць, Нішто ёсць выключна функцыянальна-аперацыйнай прыладай (у самых розных формах ды фарматах), якой Нешта ніштожыцца ці адмаўляецца. Толькі ў адрозненне ад пары антычнасці, цяпер ім найперш адмаўляліся самі ўніверсаліі, а затым і ўсё астатняе, на чым трымаўся сімвалічны свет ранейшага чалавека. І гэтая маштабная інтэрвенцыя негатывісцкіх практык перадусім была скіраваная якраз на Чалавека як на самую вялікую (пасля Бога) логацэнтрычную аблуду.

Гісторыя дэсакралізацыі (дэканструкцыі) чалавека як прыгожага ды гераічнага міфа пра Чалавека ў дыскурсе постмадэрна мае безліч самых розных сюжэтаў. Але ўсе яны не тым дык іншым чынам знаходзяцца ў адным праблемным полі паміж чалавекам як бацькаўшчынай Нішто (паводле Ж.-П. Сартра) і чалавекам як тым, каго Няма (прабачце, паводле аўтара гэтых радкоў). Інакш кажучы, у постмадэрновым дыскурсе на змену ўніверсальнаму Нішто прыходзіць сінгулярнае Няма, якое пазбаўляе чалавека статуса суб'екта і ставіць пад пытанне ягонае «Я» (у радыкальным варыянце — саму наяўнасць гэтага «Я»).

Чэслаў Мілаш досыць дакладна (хаця і не без пэўнай агіды) пераказаў гэтую сітуацыю ў наступным фрагменце сваёй кнігі «Зямля Ульра»:

Цяпер на масавым узроўні адбылося ўсведамленне новай метафізічнай сітуацыі чалавека, якую

характарызуе напісанае вялікімі літарамі «НЯМА». Ніякага голасу, які прамаўляе з Сусвету, ніякага зла і дабра, ніякага спраўджання чаканняў і ніякага Царства. Чалавечая асоба, што ганарліва паказвала на сябе пальцам — «я» — выявілася ілюзіяй, бо яна ўсяго толькі вязанка рэфлексаў, схаваных пад адной скурай. Любоў выявілася ілюзіяй, сяброўства выявілася ілюзіяй, бо каб яны існавалі, павінен існаваць нейкі спосаб паразумецца, а дзе ён, калі мова — толькі мармытанне, якое замацоўвае самоту кожнага? І што застаецца сярод гэтага вялізнага НЯМА? Толькі час, абсалютны час, які цячэ з ніадкуль у нікуды і вымяраецца паступовым паміраннем у клетках арганізму. Перад часам, вестуном смерці, сярод усяго, што робіць чалавек, адзіную вартасць мае *diuertissement* (фр. забава — *В. А.*).

Зразумела, што пасля таго, як сфармаваўся сталы скепсіс да хоць якіх вартасцяў тых метанаратываў, якія чалавек тысячагоддзямі спеліў у сімвалічным дыскурсе, дык і сама ацэнка чалавека мусіла радыкальна трансфармавацца. Прынамсі, як найменей чалавек павінен быў выклікаць моцны недавер, бо калі столькі часу ён гэтак канцэптуальна падманваўся адносна свайго сімвалічнага парадку, дык скуль можна было заставацца пэўным, што ён не падманваецца і адносна самога сябе ўвогуле?

Хрысціянска-асветніцкая парадыгма, якая вызнавала чалавека за богачалавека (з чаго ён

і прыдбаў сабе статус суб'екта), рыхтавала яго на ролю валадара часу і прасторы. Вялікі і ўрачысты *звышчалавек*, сябра самога Быцця і адважны каланізатар Нябыту — такім бачыўся кон чалавека яшчэ напрыканцы XIX стагоддзя (чаму спрыяў і той факт, што чалавеку адпадалі многія функцыі тады ўжо моцна заняпалага Бога). І на тую пару нават апошняму мізантропу не магло прыйсці да галавы, што гэты асілак у зіхаткіх апранахах бліскучых міфаў насамрэч голы («пусты знак»), а ягоная суб'ектнасць не мае «дастатковай асновы».

Хаця наконт адсутнасці сумневаў стасоўна гэтага вялікага міфа пра чалавека кагадзе я быў залішне катэгарычны. Згадаем хаця б Блеза Паскаля з яго прамоўленым яшчэ ў сярэдзіне XVII стагоддзя: «Тады дзе ж гэтае Я, калі яно — ні ў целе, ні ў душы?» Трывога філосафа была цалкам натуральнай, бо без «Я» ўся канструкцыя чалавека адразу рушылася. Хаця, у пару панавання метанаратыва Бога, «здумленная чарацінка», не знайшоўшы «Я» ў сабе, моцна не палохалася, бо была абароненая васальнай лучнасцю з суб'ектнасцю Бога. Аднак той факт, што адзін з самых вытанчаных і глыбокіх еўрапейскіх філосафаў яшчэ ў даўнюю пару як ні шукаў, не знайшоў у сабе «Я», шмат кажа аб прадвызначанасці кірунку руху гэтай праблемы[17].

[17] Значна пазней М. Фуко аб праблеме «Я» напіша наступнае: «Там, дзе душа прэтэндуе на цэласнасць, там, дзе Я вынаходзіць для сябе ідэнтычнасць ці выпраў-

Дарэчы, як гэта ні дзіўна, дэканструкцыя міфа пра чалавека пачалася не са здумлення такіх экзістэнцыйных скептыкаў, як Паскаль, а з самага апантанага (свет большага не бачыў!) «чалавекацэнтрыста» Фрыдрыха Ніцшэ, які нават Богу прызначыў смерць не з нейкай там абстрактнай прыхамаці, а каб ямчэй было адабраць у Яго ўсё, што Ён нарабаваў у чалавека.

> Усю прыгажосць і ўзнёсласць, якімі мы прыхарошылі рэальныя і ўяўныя рэчы, я хачу запатрабаваць назад як уласнасць і творыва чалавека: як яго цудоўную апалогію. Чалавек як паэт, як мысляр, як бог, як любоў, як магута, як улада... — О, звыш таго ягоныя царскія шчадроты... якімі ён надзяліў рэчы, каб *збяднець* самому і *самому* пачувацца жабраком! Да гэтай пары яго найвялікшай бескарыслівасцю было тое, што ён здзіўляўся і маліўся, і ўмеў хаваць ад сябе, што гэта ён стваральнік Таго, чаму ён здзіўляўся.

Не ведаю, ці думаў Ніцшэ, што, разарваўшы жорстка дэтэрмінаваную лучву чалавека з Богам, ён не толькі вызваліў першага з аблуднай (фіктыўнай) улады трансцэндэнтнага — ён гэтым самым пазбавіў чалавека ягонай суб'ектнасці, што ў рэшце рэшт і прадвырашыла «смерць ча-

ляецца на пошукі сваіх пачаткаў — бясконцых пачаткаў.. аналіз вытоку дазваляе распушаць Я і змушае аб'яўляцца ў месцах яго пустога сінтэзу тысячы даўно страчаных падзеяў».

лавека». І ніштo «звышчалавечае» ўжо не верне чалавеку гэтай страты. Значна пазней Мішэль Фуко бліскуча адкаментуе гэтую сітуацыю.

> Ніцшэўскі праект мог быць зразуметы як кропка прыпынку, нарэшце пастаўленная на разгортванні гэтага запытання пра чалавека. Смерць Бога — хіба не выяўляе яна сябе ў жэсце падвойна смяротным, які, пакладаючы канец абсалюту, ёсць у той жа час і забойцам самога чалавека. Паколькі чалавек у сваёй канцовасці неадлучаны ад бясконцасці, адмаўленнем і, адначасна, вестуном якой ён з'яўляецца. Менавіта ў смерці чалавека і адбываецца смерць Бога.

Праўда, нічым не стрыманая апалагетыка чалавека (звышчалавека), якую ва ўсе шыркі разгарнуў Ніцшэ, не пры ягоным жыцці зазнае ім жа прадвызначаную і татальную паразу *чалавечага, залішне чалавечага*. Наперадзе яе чакае яшчэ большы трыумф у эпоху экзістэнцыялізму, і ніхто тады і думаць не думаў, што зусім неўзабаве нас чакаюць хаўтуры па Чалавеку. Бо яшчэ ў Сартра, як заўважыў Фуко, «асабліва ў фенаменалогіі, суб'ект і яго асновапалеглыя функцыі, суб'ект як тое, што зыходзіць з самога сябе, дае сэнс свету — гэта было чымсьці, што ніколі не ставілася пад пытанне: суб'ект, як стваральнік значэнняў, заўсёды мусіў быць»[18].

[18] Па сутнасці М. Фуко мае рацыю, хаця пры гэтым у Ж.-П. Сартра стаўленне да праблемы суб'екта над-

Было б залішне неабачліва звязваць «смерць чалавека» з філасафаваннем толькі (ці найперш) Фуко. Тут шмат каго можна прыгадаць, але мы ўсё ж такі трохі заакцэнтуем увагу менавіта на Фуко, бо ў яго гэты канцэпт ці не найбольш натуральна вымыкае з самога стылю мыслення, дзе чалавеку як персанажу няма месца, акрамя тых эпізодаў, у якіх длаводзіцца яго апрыёрная безсуб'ектнасць.

Асабіста мне вельмі пасуе, што *ідэя чалавека*, паводле Фуко, мае надзвычай кароткую гісторыю:

> Можна ўпэўнена казаць, што чалавек — гэта нядаўняе вынаходніцтва». І далей ён удакладняе: «Толькі адзін перыяд, які распачаўся паўтара стагоддзі назад і, магчыма, ужо хутка завершыцца, выявіў вобраз чалавека. І гэта не было выбаўленнем ад даўняга непакою.. — гэта было вынікам змены асноўных прынцыпаў веды... Калі гэтыя прынцыпы знікнуць гэтак сама, як яны з'явіліся, калі якая-кольвек падзея (магчымасць якой мы можам пакуль толькі прадбачыць, не ведаючы ні яе формы, ні вобраза) разбурыць іх, як разбурыліся напрыканцы XVII ст. падставы класічнага

звычай «рознафарматнае». Да прыкладу: «Мы не знаходзім у свядомасці ніякага суб'екта — ні псіхалагічнага суб'екта, які ўжо ёсць аб'ектам для свядомасці, якім яго адкрывае рэдукцыя і які з'яўляецца знешнім і трансцэндэнтным; ні трансцэндэнтальнага суб'екта, які ёсць толькі фікцыя, вытворная з псіхалагічнага суб'екта... Трансцэндэнтнае Я ёсць смерцю свядомасці».

мысленне, тады — у гэтым можна быць пэўным — чалавек знікне, як твар, нарысаваны на прыбярэжным пяску.

У філасофскім мысленні, прынамсі новаеўрапейскім, *чалавек* сапраўды з'явіўся адносна нядаўна, і найперш для мяне гэтая падзея звязаная з эўрыстыкай Сёрэна Кіркегара, але мы тэму «генезіса чалавека» пакінем па-за гаворкай, адно выказаўшы трохі здзіўлення з прыгожай метафары Фуко напрыканцы цытаты. Бо насамрэч для Фуко (сістэмы яго філасафавання) прэзумпцыя чалавека як суб'екта ніколі і не існавала. Ідэнтычнасць чалавека, паводле Фуко, «сама па сабе толькі пародыя: яе засяляе множнасць, у ёй спрачаецца незлічона душаў, крыжуюцца і дыктуюць адна адной мноства сістэмаў... І ў кожнай з гэтых душаў гісторыя знойдзе незабытую і заўсёды гатовую адрадзіцца ідэнтычнасць». І, як кажа філосаф далей, над усім гэтым не ўладарыць «ніякая сіла сінтэзу».

Жыль Дэлёз, конгеніяльны інтэрпрэтатар Фуко, з нагоды ягонай ідэі «смерці чалавека» піша: «Размова не ідзе пра чалавека, як пра нешта складовае, незалежна ад таго, ёсць яно канцэптуальным ці рэальным, бачным ці выяўленым. Размова ідзе аб складовых чынніках чалавека: з якімі іншымі чыннікамі яны задзіночваюцца і якое лучво з гэтага атрымліваецца? У класічную эпоху ўсе сілы чалавека суадносіліся з аднойадзінай сілай, сілай «рэпрэзентацыі», якая

мерылася вымкнуць з чалавека ўсё, што ёсць у ім пазітыўнага, усё, што ўзвышала яго да бясконцасці. У скутку атрымалася, што сукупнасць гэтых сілаў стварае Бога, а не чалавека, таму чалавек мог выяўляцца адно паміж дыскурсамі бясконцага... Для таго, каб чалавек аб'явіўся як спецыфічная складовая з'ява, трэба каб апанаваўшыя яго сілы наладзілі стасункі з новымі сіламі, якія ўхіляюцца ад кантактаў з сілай рэпрэзентацыі і нават касуюць яе. Гэтыя новыя сілы ёсць сіламі жыцця, працы і мовы, у якіх жыццё выяўляе «арганізацыю», праца — «вытворчасць», а мова — «філіаліяцыю», што ставяць гэтыя сілы за межы рэпрэзентацыі».

Адной з такіх магутных сілаў, якая анігілюе суб'ектнасць («ансамбль пераменных выказванняў», Фуко), ссоўвае чалавека на мяжу з «няма», з'яўляецца Улада, якая ў сваім мностве ўладаў татальна апалоньвае цела чалавека і гэтай татальнасцю выціскае з яго «Я» (ці ад самага пачатку не пакідае яму месца, каб яно там магло аб'явіцца).

Заангажаванасць Фуко праблемай улады, які последам за Ніцшэ звярнуў пільную ўвагу на ўсюдыісную яе прысутнасць, але ў адрозненне ад свайго вялікага папярэдніка, зрабіў акцэнт на «мікрафізіцы» ўлады — агульнавядомая. Таму я тут адно запынюся на ролі ўлады, якая праз штодзённую *дысцыпліну* фармуе чалавека не як чалавека, а як механізм, прыдатны эфектыўна выконваць яе задачы. Дзеля гэтага я скарыстаю-

ся цытатай з кнігі Вольгі Шпарагі[19], якая сцісла і ёміста каментуе гэтую праблему.

> У выніку гэтага (дысцыпліны — *В. А.*), паводле Фуко, і паўстае індывідуальнае ці нават «натуральнае цела» (corps naturel), якое разглядаецца ўладай як «носьбіт сілаў і месцазнаходжанне працягласці», а не проста як пасіўная масса (арганаў) ці свядомасць, змест якой адсылае да пазачасавага і безумоўнага «свету ідэяў». А калі казаць больш дакладна, такое цела з'яўляецца *квазінатуральным*, паколькі ягоная натуральнасць запачаткаваная не ў ім самім, а ў ананімнай уладзе, якая працінае яго наскрозь. Гэтая ўлада і становіцца носьбітам ягоных сілаў і дзеянняў, якія, тым не менш, успрымаюцца намі як *нашыя ўласныя*... Ананімная ўлада і выступае ў якасці вызначальнай *умовы* чалавечага існавання.

На гэтым мы і спынім наш кароткі каментар адносна «смерці чалавека» ў Фуко. А для прынцыповых недаверкаў, a priori не згодных, што «чалавек знікне, як твар, нарысаваны на прыбярэжным пяску», падмацуем паэтычную выснову Фуко яшчэ адной інтэрпрэтацыяй Дэлёза:

> Тое, што чалавек уяўляе з сябе фігуру на пяску паміж марскім прылівам і адлівам, трэба разу-

[19] «Пробуждение политической жизни: Эссе о философии публичности»

мець літаральна: такая кампазіцыя можа з’явіцца паміж дзвюма другімі — кампазіцыяй з класічнай мінуўшчыны, якая не ведала чалавека, і кампазіцыяй з будучыні, якая не будзе яго ведаць.

3. Смерць Аўтара

Кожная з былых Вялікіх універсаліяў, што ў мностве сваіх парэшткаў сёння наўсцяж засмечвае інтэлектуальны дыскурс, вартая вялікай трагедыі. Але гэтыя трагедыі ўжо ніколі не будуць напісанымі, бо Аўтар таксама памёр. Таму мы адно трохі запынімся на смерці апошняга, каб гэтым і заканцаваць «хаўтурную» тэму.

Зрэшты, універсалію Аўтара варта вылучыць яшчэ і таму, што для еўрапейскай ментальнасці апошніх пяці стагоддзяў яна мела выключную ролю. Больш за тое, пачынаючы недзе з эпохі Рэнесанса, менавіта Аўтар фармаваў парадыгму гэтай ментальнасці, у якой ён неўпрыкмет заступіў на месца Бога.

> *Аўтар* ёсць персанажам цалкам мадэрным, паўсталым у нашым грамадстве адно тады, калі на выхадзе з сярэднявечча з дапамогай англійскага эмпірызма, французскага рацыяналізма і рэфармацкага прынцыпа асабістай веры яно (грамадства) адкрыла для сябе ўвесь прэстыж і вартасць індывіда, ці, кажучы стылем больш высокім, чалавечай асобы (Р. Барт).

У мысленні злом старой парадыгмы быў пазначаны дэкартаўскім «Cogito, ergo sum», у літаратуры — сервантаўскім «Дон Кіхотам» (раман — абсалютна ўнікальная з'ява, якая разам з эсэ і сфармавала ментальнасць новаеўрапейскага чалавека), у эстэтыцы (мастацтва, архітэктура) — барока, у сацыяльна-палітычнай рэальнасці — праектам падзела ўлады на тры складовыя Мантэск'ё. Дамінацыя Аўтара ва ўсіх мадэрнізацыйных дыскурсах працягвалася да «паўстання мас» (Артэга-й-Гасэт). Аўтар сваёй эўрыстычнай праекцыяй стаў латэнтна прысутнічаць у кожнай Асобе, ствараючы з ёй адмысловы спарыш (незалежна ад таго, у якой сферы гэтая асоба сябе рэалізоўвала: рамесніцтве, гандлі, інжынерыі ці вербальнай творчасці)... І таму, калі Вялікія ўніверсаліі адна за адной пачалі асыпацца з трансцэндэнтнай вышыні на гразкі дол, абрушэнне Аўтара сталася самай драматычнай (натуральна, пасля смерці Бога) падзеяй для еўрапейскага чалавека. Канчаткова гэты факт зафіксаваў Ралан Барт у 1968 годзе (згадайце тагачасны Парыж), напісаўшы эсэ-маніфест «Смерць Аўтара». І якраз з прычыны сакральнай значнасці Аўтара для еўрапейскага чалавека гэты невялічкі тэксцік займеў розгалас, які шматкроць пераўзышоў тую ўвагу, якую атрымала куды больш глыбока і эўрыстычна прапрацаваная тэза Фуко пра «смерць чалавека». Гэта нават нягледзячы на тое, што ў Барта гаворка ідзе толькі пра Аўтара мастацкага тэкста.

Паколькі Аўтар (тэкста) найперш выяўляе сябе праз мову, дык натуральна, што Барт распачынае ягоную дэасакралізацыю з аналізу ролі мовы ў лёсе Аўтара...

Але тут я трохі адступлюся і для тых, хто раптам «не ў тэме», згадаю, што постструктуралізм (інтэлектуальны стыль Барта) вырас — праз структуралізм — з лінгвістычнай рэвалюцыі Фердынанда дэ Сасюра, які разасобіў маўленне і мову і пачаў разглядаць мову як сістэму ці структуру, якая функцыянуе сама па сабе (праз рознасць словаў стасоўна адно аднаго) і незалежна ад таго, хто ёю карыстаецца[20]. Потым гэтая ідэя шматкроць вар'іравалася прыкладна наступным чынам: не мы гаворым мовай, а мова гаворыць намі. Вось з гэтага пытання — хто гаворыць у тэксце, аўтар ці мова? — і пачынае казаць Барт «суворую праўду» пра Аўтара.

> У Францыі Малармэ, верагодна, першы пабачыў і прадбачыў на ўсю поўніцу неабходнасць пастаноўкі мовы на месца таго, хто лічыўся яе ўладальнікам; для яго, як і для нас, менавіта мова (а не аўтар) прамаўляе.

Зразумела, калі Аўтар не гаспадар над сваім царствам (мовы), а зусім нават наадварот, дык

[20] Інтэрпрэтацыя гэтай ідэі ў М. Фуко выглядае наступным чынам: «Мова... прамаўляе як бы сама сабой, без суб'екта, які мовіць, і ягонага сумоўніка».

ад яго сакральнага значэння (медыум трансцэндэнтнага) мала што застаецца. Дакладней, цяпер яму застаецца толькі роля скрыптара, гэта значыць, «мяшаць розныя віды пісьма, сутыкаючы іх адно з адным, ніколі не абапіраючыся пры гэтым на нешта канкрэтнае».

У дэскрэдытацыі (дэсакралізацыі) Аўтара, побач з адлучэннем Аўтара ад мовы як ягонай уласнасці, надзвычай істотным з'яўляецца факт, што і тое, *аб чым* ён гаворыць, не ёсць насамрэч ягоным. «Тэкст ёсць тканкай цытатаў, што паходзяць з тысячаў культурных крыніцаў». Болей за тое, Аўтар «мусіў бы ведаць, што яго нутраныя пачуцці, якія ён мерыцца «перакласці» на словы, ёсць не чым іншым, як ужо гатовым слоўнікам, у якім словы не могуць анічога патлумачыць, не звярнуўшыся перад гэтым да іншых словаў, і гэтак да бясконцасці». І яшчэ адзін фрагмент з эсэ Барта стасоўна той жа праблемы:

> Скрыптар, што прыйшоў пасля Аўтара, не мае ў сабе ягоных страсцей, настрояў, пачуццяў ды ўражанняў — адно гэты велізарны слоўнік, з якога і паходзіць сучаснае пісьмо, што не ведае супынку: жыццё толькі імітуе кнігу, але і сама кніга ёсць адно тканкай знакаў, забытых паўтарэнняў, аддаленых у бясконцасць.

Таму нас і не здзіўляюць словы аднаго з герояў Самуэля Бэкета: «Якая розніца, хто гаворыць, — сказаў нехта, — якая розніца, хто гаво-

рыць». Дык скуль тут можа быць месца Аўтару, калі абсалютна неістотна, *хто* гаворыць?

Зрэшты, як на маё меркаванне, апошні акт гэтай трагедыі адбываецца толькі цяпер і на нашых вачах, калі губляе значэнне не толькі *хто* гаворыць, але і *што* гаворыць той, хто гаворыць. «Безназоўны шэпт» (Фуко) канчаткова глухне ў слове, пазбаўленым рэгулятыўнага, стасоўна жывога жыцця, сэнсу. І гэтае пустое слова, каб і надта карцела, немагчыма ідэнтыфікаваць як слова Аўтара. Хіба толькі ягонага ценю, што выслізнуў да нас з прамінулай эпохі.

4. Наастачу

Фармальна кароткая эпоха Постмадэрна амаль напэўна мае ў сваёй патэнцыйнасці надзвычай доўгую перспектыву. Хаця, бадай, тут трэба казаць не пра яе ўласную «перспектыву», а пра радыкальны злом метафізічнай парадыгмы, які і быў пазначаны гэтай эпохай...

Магчыма, сучасная філасофія і залішне паспяшалася справіць хаўтуры па метафізіцы, але калі нават яна і аджыве пасля гэтай эпахальнай крызы, дык будзе разумецца зусім інакш. Тут здарылася нешта падобнае да «пераварота Капэрніка»: для вока сонца засталося там, дзе і было раней, але нашае ўяўленне пра светабудову радыкальна перайначылася. Свет без Быцця, Бога, Адзінага, Логаса, Духа, Ісціны, Суб'екта, Нішто...

наяве для чалавека застаецца тым самым, што і быў раней, але цяпер канцэптуальна іначыцца ад колішняга ў дыскурсе мыслення. І за прыкладам няма патрэбы кудысьці хадзіць. Заявіўшы тэмай гэтага раздзела «Праблему Нішто ў эпоху Постмадэрна», нам ужо ў першым сказе трэба было б коратка заўважыць, што для мыслення гэтай эпохі няма і не можа быць такой праблемы a priori. І на тым скончыць тэму. Хіба адно постскрыптумам яшчэ буркатнуць нешта накшталт таго, што Парменід, Гайдэгер ды Сартр у сваіх вымогах зразумець Нішто сёння ўжо выглядаюць падобнымі хутчэй да местачковых бажавоўкаў, чым да вялікіх філосафаў.

Але я так не зрабіў як найменей з двух падставаў. Па-першае, я не магу даць веры, што вялікія філосафы, якія жылі яшчэ нейкія 50 гадоў назад (Гайдэгер, Сартр) былі «дурнейшымі» за сваіх наступнікаў (Фуко, Барт). Справа тут бадай найперш вось у чым. У другой палове XX ст., лічы, раптам адбылася радыкальная змена філасофскай мовы[21], і многія падставовыя раней словы страцілі сваю былую ўцямнасць, з чаго пачалі ліхаманкава касавацца. А разам з рэвізіяй філасофскага слоўніка пад гэтую працэдуру патрапілі і многія філасофскія праблематыкі сукупна з іхнімі аўтарамі. Аднак я з гэтай сітуацыі лішне не спяшаўся б рабіць канчатковыя (як

[21] Пра ўласна канцэптуальныя падставы гэтай падзеі шмат казалася ў папярэднім тэксце («Метафізічная цывілізацыя»).

канцавыя) высновы. Бо пакуль яшчэ застаецца не вырашанай адна спадчынная для мыслення праблема: яму патрэбная *новая ўніверсальнасць* ці ўніверсальнасць як такая мусіць застацца ў прамінулым разам з адпрацаваным слоўнікам? Калі надалей філасофіі ўніверсальнасць ужо не патрэбная (ні старая, ні новая), дык з яе адразу, цалкам і назаўжды выкрэсліваецца метафізіка, а сама яна ў сваёй астачы займаецца адно тым, што сацыялізуе мысленне. Інакш кажучы, без універсальнасці філасофія перастае быць тым, што раней называлася філасофіяй. Не думаю, што такое становішча задаволіць будучага чалавека, а значыць, «контррэфармацыя» яшчэ цалкам магчымая, прынамсі, на подзе хай сабе пакуль і *невядомай нам універсальнасці*[22].

Другая падстава, з якой я не абмежаваўся адно канстатацыяй адсутнасці праблемы Нішто ў дыскурсе постмадэрна, звязаная з жаданнем разважыць, што кампенсавала ягоную адсутнасць. Дзеля чаго найперш трэба было зразумець, што Універсаліі не паміраюць, бо кожная з іх ёсць лакальным сінонімам вечнага Абсалюту. З'явіўшыся аднойчы, яны застаюцца назаўжды, і пытанне толькі ў меры іх актуальнасці для

[22] Відаць, пра нешта падобнае думаў і Ж. Дэрыда, сказаўшы: «Калі я і хачу ў Францыі аднавіць навучанне філасофіі як інстытут, дык дзеля выкладання метафізікі. Я ведаю, што метафізіка нам патрэбная, я ніколі не казаў, што яе варта проста выкінуць у кошык для смецця».

нашага «тут-і-цяпер». І калі Ніцшэ кажа пра «смерць Бога», дык мае на ўвазе не ўласна *смерць*, а страту актуальнасці гэтай універсаліі як для мыслення, так і для сацыяльных практык сучаснага чалавека. Дарэчы, універсалія Нішто, як і кожная іншая, аднолькава прэзентуе Абсалют (толькі ў яе *негатывісцкай* праекцыі). З чаго вынікае, што ў Нішто чалавеку нельга памерці, як і няма там месца смерці ўвогуле. Таму Нішто, у адрозненне ад *смерці*, ніколі не мае канкрэтнага адрасата.

Вызнаўшы свет як свет не ўяўлены, а рэальна *выяўлены* чалавекам, постмадэрновае мысленне цалкам натуральна выдаліла ўніверсальнае Нішто з усіх сваіх дыскурсаў і паспрабавала скампенсаваць ягоную страту сінгулярным *няма* («Быў чалавек — *няма* чалавека»), якое пераважна акумулявалася ў слова «смерць».

Зразумела, ніякая сінгулярыя не можа падмяніць сабой і самую лядашчую ўніверсалію, таму *смерць* нават недарэчна супастаўляць з Нішто. Але ў сінгулярыяў ёсць свая моц. У адрозненне ад «трансцэндэнтных ілюзіяў», іх бачыць вока і кранае рука. А калі ўвесь свет стаўся роўным свету, створанаму ўласна чалавекам, дык толькі такія якасці і могуць для чалавека нешта значыць і вызначаць.

Постмадэрн не мог не адмовіцца ад Нішто, як і ад астатніх універсаліяў, паводле «ўласнай прыроды», але тое, што ён наўзамен заспеліў усе свае дыскурсы *смерцямі* (Бога, чалавека, аўтара

і г. д.) ці *канцамі* (гісторыі, культуры, часу і да т. п.), амаль дакладна сведчыць пра межавы характар акрэсленай ім эпохі. А значыць, далей пэўны час рэй будзе весці *няма*, бо сама пара постмадэрна, пахаваўшы ўсе вялікія ілюзіі, сваю задачу выканала і зусім не мае намеру абцяжарваць нас наступнай патэнцыйнасцю. Як доўга татальнае *няма* будзе панаваць? Хто ведае, магчыма аж пакуль «сфінкс засмяецца».

Вяртанне ў накірунку метафізікі

1. Зачын

Кожны раз мяне ахоплівае лёгкі жах, калі я пачынаю занурвацца ў пытанне, чаму вялікая еўрапейская метафізіка на вякі і стагоддзі як бы збылася здумлення Парменіда: «Мысліць і быць — ці не адно гэта тое самае?» Паводле геніяльнай «рэплікі» Парменіда (нагадаю яшчэ раз, выслоўе засталося для нас вырваным са зніклага кантэкста), Быццё спадысподу ёсць адно намысленым словам, і нідзе па-за мысленнем ніякага Быцця няма. Інакш кажучы, канцэпт Быцця, які цэнтруе сабой усю еўрапейскую метафізіку, ёсць толькі эўрыстычнай ініцыятывай мыслення, і, хай сабе неўсвядомлена, перадусім праяўленай дзеля сістэмазаванай арганізацыі ўласна мыслення. Але ні сам Парменід, ні больш як два з паловай тысячагоддзі філасафавання пасля яго філосафы чамусьці амаль не звярталі ўвагі на ўмоўнасць той падваліны, на якой яны будавалі (і збудавалі) велічны хмарачос метафізікі. Быццё a priori было заканстытуяванае як тое, што ёсць не толькі ў мысленні, а што ахоплівае сабой і гарманізуе ўвесь аб'ектыўны Свет. І хаця

ў розныя эпохі Быццё называлася па-рознаму (Адно, Эйдас(ы), Логас, Адзінае, Бог, Манада(ы), Субстанцыя, Сусветны Дух...), аднак заўсёды яно аднолькава азначала мета-трансцэндэнтную падставу існавання не толькі а-рэальнага, але перадусім рэальнага свету...

Вось гэтая, нічым не парушная ў стагоддзях упэўненасць еўрапейскай метафізікі, што Быццё ёсць, бо інакш і быць не можа[23], найбольш не дае мне апошнім часам спакою. Чаму ніхто з вялікіх філосафаў — хай сабе і дзеля забавы — не паглядзеў хоць калі на абсалютную цноту гэтай аксіёмы з сумневам, маўляў, а ці насамрэч Быццё ёсць напраўду, як усялякі феномен, хай сабе і схаваным за трансцэндэнтнымі туманамі?[24] Аднак жа не, філасафы працавалі з канцэптам Быцця так, нібыта яно не толькі існуе напраўду, але і ёсць адзіна рэальнай прычынай усяго, што *ёсць*.

[23] Традыцыйнае тэалагічнае пытанне «чаму Бога не можа не быць», як, прыкладам, у Лейбніца — гэта ўжо іншае, хаця ў пэўным сэнсе Бог і сінанімічны Быццю. Але калі філосафы таксама адказвалі на яго, дык яны ў гэтай пазіцыі былі не столькі філосафамі, колькі тэолагамі. Зрэшты, яны засталіся латэнтнымі «тэолагамі» і тады, калі адказвалі на пытанне: *чаму Быцця не можа не быць.*

[24] Тут я не маю на ўвазе рытарычныя запытанні, якія ўжо наперад прадугледжвалі станоўчы адказ адносна наяўнасці Быцця, як у дыялогу «Пармэнідэс»: «—Але, Пармэнідэс, запытаўся Сакратас, — ці ня можа быць так, што кожная з гэтых ідэяў зьяўляецца толькі думкаю і ня мае нідзе іншага месца быцьця, як толькі ў разуменьні?»

Гэта значыць, што і пралескі, і ралля, і дым над комінам існуюць адно таму, што недзе (невядома дзе) ёсць (хай сабе і незразумела як) Быццё.

А што, калі яго няма?

Калі ўсё, што *ёсць*, ёсць з нейкіх зусім іншых прычынаў ды падставаў, чым наяўнасць трансцэндэнтнага Быцця?

Мой лёгкі перманентны жах якраз і паходзіць не з чаго іншага, а толькі з адсутнасці гэтага запытання: «А што, калі?..» Мне не складана зразумець, чаму ўніверсалія Быцця не патрапіла пад крытычную рэфлексію ў пару абнаяўлення антычнай філасофіі. Паўсталае з апазіцыі стасоўна аджылай *міфалагічнай* парадыгмы, антычнае мысленне шукала свой, цалкам адметны Логас, які ўжо без багоў тлумачыў бы гармонію і сэнс існавання ўсяго існага. І тут ды на тую пару без універсальнага трансцэндэнта наўрад ці можна было ўправіцца. (Хаця, як казалася вышэй, у першую чаргу ідэя Быцця была неабходная самому мысленню, каб мець трывалае *логацэнтрычнае*[25] апірышча дзеля ўласнага разгортвання вакол яго, як асялка ўсіх верагоднамагчымых метанаратываў.)

Праўда, калі корпус метафізічных канструктаў паводле феномена існага (у самых розных

[25] Фармальна «Быццё» як тое, што ёсць *усім*, ніяк не падпадае пад «логацэнтрычную» (і «цэнтрапалеглую») катэгорыю найперш з сваёй універсальнай татальнасці, але мысленне з ім працуе менавіта як з *логацэнтрычнай* катэгорыяй.

версіях) быў, лічы, сфармаваны, і наспеў час прыйсця «экзістэнцыялістаў» (Сакрат, кінікі, эпікурэйцы, стоікі), дык здарыўся адзін сюжэт, які мог бы мяне трохі суцешыць у маім трывожным здумленні, каб ён меў хоць якія заўважныя наступствы ў бліжэйшыя тысячагоддзі. Звязаны гэты сюжэт з філасафаваннем кінікаў і, перадусім, з Антысфенам (заснавальнікам гэтага ці не самага скандальнага ў еўрапейскім мысленні інтэлектуальнага руху), які першым і надзвычай радыкальна паставіў пад сумнеў наяўнасць хоць чаго ўніверсальнага, сцвярджаючы абсалютны прымат сінгулярнага. (Праз шмат стагоддзяў ідэю кінікаў адродзяць наміналісты.) Але калі Антысфен адмаўляў агульнае адцягнена, як такое, дык найбольш слынны з кінікаў Дыяген Сінопскі не стамляўся ў вочы называць Платона пустабрэхам за ягоную схільнасць дурыць людзям галовы ідэямі (эйдасамі), якія ніякім уцямным чынам не тарнуюцца з атрыбутамі ды падзеямі рэальнага свету. Толькі метафізікі тады досыць лёгка ўправіліся з бунтам кінікаў. Арыстоцель і Платон абвінавацілі кінікаў у тым, што яны далей свайго носа нічога не бачаць, бо ім папросту не хапае глуздаў, каб зразумець метафізічную прыроду ўсяго існага.

Наколькі кінікі аб'явіліся не да пары, каб іх адмаўленне агульнага магло пакласціся ў под новай парадыгмы, сведчыць хаця б тое, што значна (значна!) пазней Плоцін выснаваў магутную канцэпцыю ўніверсальнага Адзінага. А пасля на

месца Быцця заступіў сінанімічны яму Бог, і неўзабаве ўсё еўрапейскае мысленне на стагоддзі і стагоддзі апынулася зацугляным жалеззем бязлітаснай хрысціянскай дактрыны. Аб якіх там сумневах наконт наяўнасці Агульнага тады магла быць гаворка, калі Джардана Бруна быў спалены на вогнішчы адно за тое, што інтэрпрэтаваў Бога не ў садысцка-апакаліптычнай (як патрабаваў Дагмат), а ў гераічна-эйфарычнай візіі. Праўда, у пазнейшыя часы, асабліва пачынаючы з эпохі Асветніцтва, скептыцызм да Адзінага-Бога-Быцця пачаў раз-пораз авантурна вымаўляцца ў інтэлектуальных маніфестах самых няўрымслівых адважнікаў. Адзін з такіх, і найбольш яркіх, выпадкаў звязаны з брэсцкім шляхцічам Казімірам Лышчынскім, які напісаў трактат «Аб неіснаванні Бога»[26]. Трохі працытуем:

> Чалавек — стваральнік Бога, Бог — плён і тварэнне чалавека. Такім чынам, людзі ёсць стваральнікамі і творцамі Бога; а Бог — не рэальная існасць, а намысленая, і да таго ж хімерычная; з чаго вынікае, што Бог і хімера — адно і тое ж самае.

Зразумела, трактат Лышчынскага — гэта перадусім радыкальны атэістычны праект. Але адмаўленне ідэі Бога адначасна кадыфікавала як хімеру і Яго «гістарычную радзіму» — Быццё.

[26] За трактат «Аб неіснаванні Бога» 30 сакавіка 1689 г. Казіміру Лышчынскаму ў Варшаве на плошчы адсеклі галаву, а цела затым спалілі за горадам.

Праз два стагоддзі пасля Лышчынскага адсутнасць Бога будзе канчаткова заканстытуявана Ніцшэ, і тады на месца ўніверсальнай падставы ўсяго існага зноў ва ўсёй сваёй магуце вернецца Быццё. Найбольш ярка ды адметна (пасля Гегеля з яго «Сусветным духам») гэты факт зафіксаваў Марцін Гайдэгер. Праўда, яшчэ ніхто не паспеў уволю нацешыцца з гэтай падзеі, як усе ўніверсаліісцкія «хімеры» ў адначассе разам ляснулі, прынамсі ў постмадэрновай візіі. Амаль праз дзве з паловай тысячы год кінікі святкавалі перамогу. І Рычард Рорці, гэтаксама як Дыяген Сінопскі, толькі ўжо на англійскай мове, зноў назваў Платона пустабрэхам.

2. Быцця няма

Слынны Стывен Хокінг, які вярнуў сучаснаму людству цікавасць да касмагоніі, піша:

> Паколькі існуе такая сіла, як гравітацыя, Свет мог і стварыў сябе з нічога. Самаадвольнае стварэнне — прычына таго, чаму існуе Свет, чаму існуем мы. Няма ніякай патрэбы ў Богу дзеля таго, каб «запаліць» агонь і змусіць Свет працаваць.

У іншым варыянце, які мне болей падабаецца, бо адсылае да геніяльнага Лейбніца, чытаем: «Паколькі ёсць закон, такі як гравітацыя, Свет можа і будзе ствараць сябе з нічога. Самаадволь-

нае ўзнікненне — вось прычына, чаму існуе нешта, а не нішто, чаму існуе Свет, чаму існуем мы».

Як вядома, тэорыя «Вялікага выбуха» займела шырокі розгалас яшчэ за колькі дзесяцігоддзяў да яе эфектнай і эфектыўнай інтэрпрэтацыі Хокінгам. Таму Гайдэгер, Сартр ды шматлікія іншыя еўрапейскія метафізікі найноўшага часу, безумоўна, пра яе чулі, аднак апошняе ніяк не паўплывала на стылістыку (і лексіку) іх філасафавання, якое цалкам заставалася закааптаваным у спекулятыўныя метаранаратывы, і перадусім — у Быццё. Хаця можна здагадацца, скуль паходзіла іх абыякавасць стасоўна «матэрыялістычнай» візіі Свету. Яшчэ да з'яўлення «паўнавартаснай» метафізікі, Фалес, Анаксімандр ды Анаксімен (Мілецкая школа) запачаткавалі тое, што пазней стане называцца натурфіласофіяй. Толькі далей гэтая мысліўная плынь будзе існаваць выключна ў цені Вялікай еўрапейскай метафізікі (што праўда, раз-пораз нават і моцна актуалізуючыся). І за гэтыя тысячагоддзі метафізіка як «першая і адзіна сапраўдная філасофія» прызвычаіцца не толькі не звяртаць увагі на аргументы натурфіласофіі, але і на яе самую. Фатальная самаўпэўненасць! Хаця ці можна адно самаўпэўненасцю патлумачыць абыякавасць метафізікаў да пытання «А што, калі..?» У такім разе я наўрад ці адчуваў бы перманентны жах з гэтай нагоды...

Дарэчы, апошнія з вялікіх метафізікаў у апраўданне сваёй адданасці Быццю як абсалютнай

і нязменнай універсаліі маглі спаслацца на словы таго ж Хокінга: «Аднак усё роўна застаецца без адказу пытанне: як і чаму рабіўся выбар законаў і пачатковага стану Свету?» Інакш кажучы, яшчэ і сёння метафізіка, калі б заставалася актуальнай, магла сінанімізаваць Быццё з той «касмаганічнай» інтэнцыяй, што выбрала нам пэўны фармат Свету. Ёсць у метафізікі і яшчэ аргументы, каб зацята трымацца свайго. Нават самыя найноўшыя касмаганічныя тэорыі не даюць адказу аб падставах узнікнення першапачатковай матэрыі (энергіі), з якой і атрымаўся (скарыстаўся) Вялікі выбух. Маўляў, тая матэрыя (энергія) у сваёй сінгулярнасці (адзінкавасці) існавала заўсёды і a priori. Але тады паўстае наступнае пытанне, з якіх такіх прычынаў гэтая сінгулярнасць аднойчы выбухнула і тым выбухам стварыла бясконца ўніверсальны Свет? Паколькі *натуралісты* адказу на яго не маюць, дык апаненты тэорыі Вялікага выбуху пераважна трымаюцца Парменідавай канцэпцыі аб нязменнасці Свету (натуральна, без увагі на Парменіда), які не мае ні пачатку, ні канца як у часе, так і ў прасторы. А гэта значыць, падтрымліваюць, хай сабе і ўскосна, магчымасць Быцця, якое трымае сабой усё, што *ёсць*.

Каб завершыць гэты эпізод, згадаю яшчэ Альберта Эйнштэйна, геніяльны досціп якога шмат прычыніўся да легітымацыі тэорыі Вялікага выбуху. Дык вось, у Энштэйна ёсць адно надзвычай уражлівае здумленне: «Які выбар быў у Бога,

калі Ён ствараў Свет?» Мне тут перадусім чуецца сумнеў вялікага фізіка ў тым, што ўсемагутны Бог быў здольны стварыць Свет яшчэ па нейкіх законах, ужо радыкальна адрозных ад законаў тэрмадынамікі. Інакш кажучы, што з Богам, што без Бога мы ўсё роўна мелі б тое, што маем (гэта ўжо Хокінг). Памнажаючы гэтую аналогію, мы тое самае можам сказаць і пра Быццё. Калі Сусвет яўлены і ёсць існым праз гравітацыю ды іншыя фізічныя законы, дык што мы, акрамя метафізічнай лірыкі, маем на ўвазе, прамаўляючы слова «Быццё»?! Якая яго роля ў тым, каб быць *над* сутным, калі наяўнасць сутнага забяспечаная не ім, а феноменам гравітацыі?

Карацей кажучы, адмаўленне факту Быцця постмадэрным ды навуковым дыскурсамі і адсутнасць хоць якіх канцэптуальных аргументаў на карысць яго існавання ў спосабе майго ўласнага мыслення змушае мяне хоцькі-няхоцькі змірыцца (прынамсі, на дадзены момант) з тым, што Быцця няма, што гэта толькі вялікая міфалагема з метафізічнай эпохі, якая змяніла эпоху міфапаэтычнага ўяўлення свету, а цяпер і сама вычарпала свой эўрыстычны патэнцыял.

3. Татальнасць Адсутнага

А вось што тычыцца ўніверсаліі Нішто, дык тут праблема для мяне зусім не выглядае такой адназначнай, раўнуючы з Быццём і да таго падобным.

І хаця для постмадэрнага мыслення «хімера» Нішто нічым не розніцца ад іншых вялікіх хімераў былога, а навуковае мысленне і ўвогуле ніколі не знаходзіла месца для Нішто ў сваім дыскурсе («Навука нічога не хоча ведаць пра Нішто», М. Гайдэгер), у мяне з імі няма згоды на гэты конт.

Мая інтуіцыя трымаецца да смешнага элементарнай відавочнасцю. Усё, што з'яўляецца быць — рана ці позна знікае (хаваецца?) у адсутнасць самога сябе. Аднак да свайго з'яўлення яно таксама было адсутным. Гэтыя дзве вялікія адсутнасці татальна атуляюць сутнае з усіх бакоў, і таму яно не мае іншага шляху з аблогі, акрамя як вяртання да ўласнай адсутнасці. З гэтай відавочнасцю наўрад ці хто будзе спрачацца, акрамя хіба зацятых містыкаў, якія на грунце той ці іншай містычнай дактрыны знаходзяць духоўнаму лібіда чалавека прытулак у вечнасці. Але нават калі б нешта падобнае насамрэч і адбывалася, дык усё астатняе існае, і чалавек як цэлае, не можа ўнікнуць агульнага кону, а менавіта ссоўвання ў адсутнае. Такім чынам, не сутнае, а Адсутнае ёсць базавай падставай усяго, што з'яўляецца быць. І менавіта анталагічнай татальнасцю Адсутнага абумоўлены той факт, што ўсё сутнае замкнута на канцавыя характарыстыкі (стасоўна чалавека — на смерці). І калі Эйнштэйн у сваім здумленні пытаецца, ці быў у Бога іншы выбар падчас тварэння Сусвету, дык я ў адказ зважаю, што перадусім гэты выбар быў жорстка і адназначна дэтэрмінаваны татальнасцю Адсутнага.

Таму Бог, ствараючы *гэты* Свет, не мог унікнуць дэтэрмінанты Адсутнага. Але тут вось што цікава. Паводле юда-хрысціянскай міфалагемы, Бог стварыў яшчэ і *той* Свет, базавай характарыстыкай якога ёсць адсутнасць Адсутнага. Такім чынам, Бог выштукаваў тэрыторыю, вольную ад Адсутнага, і гэтая падзея, калі яна сапраўды мела (мае) месца, уражвае непараўнальна болей, чым самаадвольнае паўставанне Свету з самога сябе. (Пра гэта ніжэй у гуллівым дадатку «Метафізічнае фэнтазі».)

Але, як любіў выславіцца Панург, вернемся да нашых баранаў. Фантасмагарычная нямера Адсутнага ўражвае да знямення і знямогі. Якраз тут, як нідзе і ніколі, адчуваеш сваю апакаліптычную несувымернасць з тым, што ты спрабуеш памысліць. Чаму Адсутнае з усіх бакоў і наскрозь, а сутнае адно само ў сабе? Ці не ёсць сутнае толькі механізмам памнажэння Адсутнага і нічым болей? Як сутнае можа карэлявацца Быццём, калі яно (сутнае) праз свае канцавыя характарыстыкі задзіночанае з Адсутным і г. д і да т. п.

Дарэчы, калі мы кажам пра бясконцасць і вечнасць Быцця (ці Бога), дык мы гэтым толькі фармалізуем сваю *веру* ў збольшага звыклых нам параметрах працягласці і часу. А вось Адсутнае ў гэтым сэнсе не патрабуе веры, доказу ці хоць чаго там яшчэ. Яно «бясконцае ды вечнае» з сваёй уласнай сутвы і a priori. І што б ні здарылася з Быццём, Сусветам, Богам ці Чалавекам, Адсутнае, у адрозненне ад іх, заўсёды будзе заста-

ваццa ў тым самым сваім значэнні абсалютнай і вечнай прысутнасці[27]. Вось чаму ўсе Вялікія ўніверсаліі (нават калі не зважаць на іх лакалізацыю сферай мыслення) не ўніверсальныя, а лакальныя стасоўна Адсутнага.

4. Развітанне з Нішто

Безумоўная наяўнасць Адсутнага як адзіная нязменная канстанта ўсіх верагоднамагчымых сусветаў і схіліла мяне не спяшацца на ростані з універсаліяй Нішто. Праўда, перад тым, як разгортваць гэтае здумленне, мне неабходна хаця б паспрабаваць адказаць на два пытанні. Першае: калі з майго гледзішча быць (сутнае) не патрабуе Быцця, каб быць, дык з чаго я лічу, што перабыванне ў адсутнасці і вяртанне туды ж усяго, што мела, мае і яшчэ будзе мець існаванне, забяспечанае Адсутным як універсальным *Законам* для ўсяго, што ёсць і чаго няма. Інакш кажучы, чаму я ў перафарматаванні ўсяго сутнага ў ягоную адсутнасць хачу бачыць нешта большае за звычайны механістычны акт ніштажэння?..

[27] У вялікім запытанні Лейбніца: «Чаму існуе нешта, а не нішто, бо нішто больш простае, чым нешта» аднойчы ўбачылася паасобку «нішто больш простае». А можа, якраз таму, што *нешта* «больш простае»? Урэшце рэшт, «нешта» выявілася з «нішто» і туды ж знікне. Дык чаму мы лічым тое, што ёсць, пачаткам і канцом усяго, што ёсць, больш простым за прамежак паміж імі?

Ну, найперш таму, што роля ніштажэння ў анталагічным сэнсе Адсутнага зусім не загалоўная. Усё, што з'яўляецца быць, да свайго з'яўлення мусіць спачатку *быць Адсутным* (апошняе тычыцца і самога пана Бога, які да акта Тварэння пэўна таксама быў збольшага тоесны Нішто). Гэта абсалютная перадумова для ўсяго сутнага. І вось гэтая роля Адсутнага як латэнтнай гуртоўні эйдасаў сутнага (цёпла пасміхаючыся з Платона) мне бачыцца значна больш важкай, чым тая, якую Адсутнае (праз *нішто*) выконвае, зніштажаючы адпрацаваныя адкіды сутнага ў іхную супрацілегласць.

А колькі ўсяго яшчэ чакае свайго часу ў Адсутным, каб некалі з'явіцца быць?! Толькі і гэта яшчэ далёка не галоўнае. Бо найбольшае месца ў Адсутным займае тое, што застанецца назаўжды ў стане неабцяжаранай сутным адсутнасці!

Карацей кажучы, паколькі ўсё, што ёсць і чаго няма, запакаванае ў Адсутнае і трымаецца ім як базавай умовай паўставання ды існавання (ці не-існавання), дык я не магу змінізаваць Адсутнае да звычайнай адсутнасці...

Другое пытанне надыктаванае тым, што ўсе мае папярэднія развагі цалкам закааптаваныя і знітаваныя з універсалам Нішто. Ён быў для мяне і праблемай, і аб'ектам даследзінаў, і тэрміналагічнай ды інструментальнай базай. Але бадай перадусім мая апалоненасць універсалам Нішто была абумоўленая традыцыяй еўрапейскай метафізікі, якая тоесніла і спрабавала зра-

зумець *усё адсутнае* менавіта (і толькі) праз яго. Хаця ў мяне ўжо даўно паўсталі сумневы ў слушнасці азначэння ўсіх дыскурсаў адсутнасці выключна праз Нішто[28]. Раз-пораз я нават думаў пра Нішто як пра нябачную пастку, у якую патрапіла *праблема нішто* і з якой так і не змагла вызваліцца. Я схільны колькі заўгодна захапляцца эўрыстычнай адвагай Гайдэгера і Сартра, якія спрабавалі вызваліць Нішто з патаемнага. Аднак ці не таму ў іх, па вялікім рахунку, нічога і не атрымалася, што ўніверсальнае Нішто не тое, што знаходзіцца ў пастцы патаемнага, Нішто — само пастка! Гэтая няпэўная інтуіцыя ў рэшце рэшт і змусіла мяне паглядзець на *праблему нішто* праз катэгорыю *адсутнага*. Раўнуючы з *нішто*, *адсутнае* перадусім мае хаця б тую перавагу, што здымае сэнсавую амбівалентнасць, якая a priori закладзеная ў семантыку самога слова, а менавіта кожны раз прамаўляючы «нішто», мы тым самым ужо вербалізуем яго як «нешта».

[28] Яшчэ задоўга да ўласнага «лінгвістычнага павароту» я неяк занатаваў: «Нішто (Няма) палягае, калі недзе палягае, не ў дыскурсе «пустаты», а ў нейкім іншым месцы. Тупік, у якім захрасла праблема Нішто, утвораны якраз тым, што наўпрост (як старыя грэкі) ці ўскосна, але мы звязваем Нішто з фізічнай пустатой, хаця абсалютнай фізічнай пустаты ў прыродзе не існуе. У апазіцыі Ёсць ляжыць не Няма, а Няма як *адсутнасць* гэтага Ёсць. І ці не ёсць Няма (Нішто) толькі адсутнасцю Ёсць? Калі гэта так, то тады акцэнт трэба зрабіць на асэнсаванні феномену Адсутнасці».

Натуральна, што гэтая амбівалентнасць высветлілася адразу, як толькі «нішто» абнаявілася ў дыскурсе мыслення антычных філосафаў.

ПАРМЭНІДЭС: Тады, як з нашага разважання выходзіць, адно, — што-не-існуе, ёсьць: Бо калі яно не неіснуючым ёсьць, але нешта з быцьця перадае небыцьцю, дык яно зараз-жа стаецца нечым, што існуе («Пармэнідэс», Платон).

Пры ўсёй глупаватай банальнасці гэтай квазіпраблемы (а можа зусім і не банальнасці, і не квазі?!), яе немагчыма ўнікнуць, калі распачынаецца размова пра «нішто». Удальрык Крыштаф Радзівіл[29], распачынаючы сваю невялічкую метафізічную паэмку «Слова «Нішто» па сваёй сутнасці» піша:

...Нішто патлумачыць — цяжкая задача,
Кожны ў ёй супярэчнасць знойдзе, не іначай,
Бо ў «нішто» супярэчнасць у самім тым слове
(Мовіць — значыць нешта гаварыць на мове).

Мусіў быў з гэтага пачаць і М. Гайдэгер. «Усё ж такі паспрабуем запытацца пра Нішто. Што такое Нішто? Ужо сам подступ да гэтага пытання выяўляе нешта нязвыклае. Прамаўляючы яго, мы наперад уяўляем Нішто як нешта,

[29] Удальрык Рышард Радзівіл (1712–1770), прадстаўнік славутага княскага роду Радзівілаў, мінскі староста, генерал-лейтэнант войска ВКЛ, гісторык, выдатны паэт. Перакладаў Сафокла, П. Карнэля, Ж. Расіна.

якое тым ці іншым чынам «ёсць» — быццам нейкае сутнае. Але ж якраз ад сутнага Нішто абсалютна адрознае. Нашае пытанне аб Нішто — што і як яно, Нішто, ёсць, перайначвае сутву пытання да ягонай супрацілегласці. Пытанне само сябе пазбаўляе сэнса» («Чым ёсць метафізіка?»).

У гэтым плане больш нейтральны панятак «*адсутнае*» хоць трохі лагодзіць мітрыэнгі амбівалентнасці, якіх ніякім іншым чынам немагчыма пазбыцца, карыстаючыся «*нішто*» (сюды яшчэ трэба далучыць і яго ўчэпістую функцыю звычайнага адмаўлення — *не*). Толькі гэта, уласна, драбяза, раўнуючы з тым, што мы атрымліваем дзеля разумення сітуацыі, разарваўшы сінанімічную лучву паміж паняткамі «*адсутнае*» і «*нішто*». Рэч у тым, што ў праекцыі на ўласныя сутвы, яны зусім не сінонімы. Нішто — гэта толькі *цяпер* Адсутнага. Скажам, калі Гайдэгер і мае рацыю, прамаўляючы: «Жахам прыадкрываецца Нішто», дык тут ён кажа адно пра тое Нішто, якое адкрываецца тоесна пэўнаму экзістэнтнаму акту чалавека. Але «*праблема нішто*» непараўнальна большая за тое, што пазначае Нішто нейкай экзістэнцыі ў адзін канкрэтны момант.

Нішто як слова, як тэрмін, як канцэпт, як анталогія etc. ніяк не можа сабой ахапіць усе формы адсутнасці, тым болей, што яго немагчыма вызваліць ад загалоўнай функцыі — несупыннага ніштажэння і скідвання ўсяго таго, што *ёсць*, у прорву Адсутнага. А пра якое ніштажэнне можна казаць, калі гаворка ідзе аб тым, чаго

ўжо даўным даўно няма, чаго яшчэ ніколі не было і тым болей аб тым, што ўвогуле ніколі не здарыцца? Таму цяпер я схільны ўяўляць «*гайдэгераўскае нішто*» ўсяго толькі вітрынай Адсутнага, куды ў адпаведным экзістэнцыйным стане мы, бывае, зазіраем, каб адчуць урачысты жах (як катарсіс?) ад убачанага. Але ўсё асноўнае там — за вітрынай, у прыцемках і лабірынтах бясконца няісных гуртоўняў. Бадай, менавіта там і «Адно» Парменіда, і Бог (у візіях усіх магчымых вераванняў), і Быццё ў інтуіцыях Гайдэгера... Карацей кажучы, усё, што раней мела для чалавека параметры Абсалюта. Бо толькі Адсутнае — абсалютнае, толькі яно вечнае і бясконцае. А тое, што спраектаванае на сутнае, паточанае, як шашалем, ягонымі па азначэнні канцавымі характарыстыкамі. З гэтага Адно, Бог, Быццё і да таго падобнае ёсць толькі «пазітывісцкімі» фэнтэзі паводле a priori негатывісцкай сутвы Адсутнага. Вось чаму яны звычайна не маюць ні імя, ні вобраза, ні пэўных каардынат сваёй прысутнасці. А скуль усё гэта можа быць, калі яны толькі рамантычная (ці трагічная) гульня ў хованкі з Адсутным нашай панылай (ці эйфарычнай) экзістэнцыі?

5. Праклён Парменіда

Яшчэ ў даўнія гады, нечакана для сябе захапіўшыся «феноменам» Няма (пра глыбіню гэтага

захаплення сведчыць назва маёй першай кніжкі: «Мяне няма. Роздумы на руінах чалавека»), я досыць хутка, як у праклён, трапіў у здумленне Парменіда, якое дзеля зручнасці скампіляваў для сябе наступным чынам: «Ёсць толькі ёсць, а нікага няма — няма». Анталагічная логіка Парменіда была бездакорнай, толькі я не стаўся ягоным адэптам. Нешта больш магутнае за логіку вялікага мысляра клікала мяне не паддавацца яе чарам. І я прыслухаўся да гэтага покліча. Тады найпершым сэнсам майго метафізічнага чыну і сталася мэта перасягнуць праклён Парменіда. Бо толькі выслабаніўшы сябе з-пад яго, я мог зноў упэўнена пачувацца ў дыскурсе, дзе вядуць рэй *няма, нішто, адсутнасць*...

За доўгія гады барукання з Парменідам здараліся моманты, калі мне ўяўлялася, што перамога магчымая. Хаця іх, тых момантаў, было не шмат і, пэўна, яны не мелі «дастатковай асновы», паколькі праз нейкі час я забываўся (за іншымі мітрэнгамі), чаму тады цешыўся. Так прамінула амаль два дзесяцігоддзі, пакуль я наважыўся на гэтую працу, каб сярод іншага, але перадусім канчаткова, развязаць для сябе «праблему Парменіда». Цягам маіх даследзінаў еўрапейскага мыслення ў дыскурсе Нішто, я не губляў пэўнага аптымізму, пакуль на месца рамантычнай эпохі Гайдэгера ды Сартра не заступіў бязлітасны да ўсіх рамантычных хімераў Постмадэрн, які ў адначассе «пахерыў» не толькі ўсе Вялікія ўніверсаліі, але і саму ідэю ўніверсалізма як та-

кую. Тут я і зразумеў: гэта мая параза, да таго ж — канчатковая! А яшчэ я зразумеў, што разам з тым здарылася нешта значна горшае за маю асабістую паразу. Мы з Парменідам абодва прайгралі. Не, нават не так — мы абодва былі спляжаныя ўшчэнт тым новым чалавекам, што неўпрыкмет выслізнуў з абдымкаў метафізічнай цывілізацыі і запанаваў спрэс, абапіраючыся ўжо на цалкам іншыя і ўжо зусім не метафізічныя парадыгмы.

Цяпер мне заставалася толькі паныла заканчаваць сваю задуму яшчэ адным тэкстам ды зняслаўлена развітацца і з Парменідам, і з Нішто. Але пакуль я сяк-так поркаўся з канцавымі думкамі, старанна абмінаючы слова «нішто» праз хоць якія сінонімы, дык згадаў, што ўжо даўно мерыўся ад яго выбавіцца, паколькі яно само было праблемай праблем. А гэта значыць, малапрыдатным для вырашэння іншых праблем, асабліва тых, што ўпісваліся ў яго, як у метафару. Тады я і навярнуўся на Адсутнае як на слова, тэрмін, канцэпт, і, магчыма, нават — універсалію. Пра ўсё гэта шмат казалася вышэй, аднак там я не казаў, што пасля ўласнага «лінгвістычнага павароту» мне мус як закарцела зноў сустрэцца з Парменідам. Толькі гэтым разам сустрэцца, каб ужо напэўна перамагчы і тым самым нарэшце выбавіцца з-пад ягонага праклёну.

У паэме «Аб прыродзе» Парменід зацята кажа пра Адно: «Не: або толькі быць, *або толькі не быць яму наканавана*» (выдзелена мною —

В. А.). Натуральна, Парменід тады і падумаць не мог, што нехта і хоць калі ў гэтай апазіцыі «быць — не быць» абярэ і злучыць Адно з «не быць». Але я гэта мушу зрабіць, бо, паўтару, «толькі Адсутнае — абсалютнае, толькі яно вечнае і бясконцае». А значыць толькі яно — Адно.

Зрэшты, як на маё сённяшняе разуменне, гэта якраз пра Адсутнае казаў Парменід, калі казаў пра Адно:

Шмат прыкметаў у яго:
яно ненароджанае, несьмяротнае
Цэльнае, адзінароднае, нерухомае, самазавершанае,
Не было і ня будзе, але ёсьць, але цяпер, але разам,
Задзіночанае, адзінае.
Які ты яму адшукаеш пачатак?
Як і скуль яму ўзьнікнуць?

Вось жа сапраўды, скуль можа ўзнікнуць тое, чаго няма, і дзе пачатак таму, што не мае намеру пачынацца, як не ў Адсутным?! Тое ж самае можна (і трэба!) сказаць пра «ненароджанае, несмяротнае, цэльнае, адзінароднае, нерухомае, самазавершанае...»

Але гэтым я зусім не хачу ўпікнуць Парменіда за тое, што ён канцэптуальна памыліўся, завязаўшы ўсе анталагічныя вузлы на Адным як бытным. На тую пару (і два тысячагоддзі потым) наяўнасць Абсалюту не магла быць убачанай яшчэ хоць дзе, акрамя як у дыскурсе Ёсць. І тады нават да галавы нікому не было, што некалі аб-

рынецца такі час, калі Адно пачнуць перакручваць у негатывісцкую праекцыю. Разам з тым, Парменід і сам прадчуваў магчымасць нейкай небяспекі для сваёй абсалютнай ды непарушнай у тысячагоддзях Абстракцыі. Больш за тое, ён падсвядома звязваў яе (небяспеку) менавіта з Нішто. Яшчэ на пачатку гэтых даследзінаў я звяртаў увагу на тое, з якой шалёнай апантанасцю — відавочна залішняй, як да кантэксту ўласна паэмы — Парменід раз-пораз і нестамляючыся адпрэчваў хоць якую магчымасць Нішто.

Зь Нябытнага Бытным
Я не дазволю яго ні сказаць, ні падумаць: ні слова
Няма, ні думкі аб тым, што ня ёсьць. І якая патрэба
Зь нічога змусіць яго паўстаць — раней ці пазьней?

Фантастычная відушча была ў чалавека, неверагодная, як і яго эўрыстычны геній. Страхі Парменіда праз дзве з паловай тысячы год пачынаюць спраўджвацца. Аб тым, што рыхтавала гэтую падзею, я казаў у ранейшых раздзелах. Але цяпер хацеў бы яшчэ на трохі вярнуцца ў былое, каб азірнуць яго ўжо ў іншым ракурсе.

Наколькі мы ведаем з вядомай нам гісторыі чалавецтва, да апошняга часу быццё (тут: у сэнсе бытнага) заўсёды разглядалася як татальнае станаўленне, і амаль зусім не звярталася ўвагі на быццё ў адваротнай перспектыве — на быццё ў перспектыве яго зьнікнення, на быццё як зьнікненне быцця. Пытанне пра тое, *куды* (як, чаму

і навошта) знікае ўсё, што аб'яўляецца быць (людзі, думкі, пачуцці, дзеі, культуры, цывілізацыі і сляды ў сумётах), лічы, не турбавала філасофію, паколькі наперад было забяспечанае ўніверсальным адказам: усё ніштожыць час (ананімны молах Нішто).

Зрэшты, можна здагадацца, чаму, тады яшчэ гістарычна малады і поўны веры ў сваю вялікую місію, чалавек не надаваў лішняй увагі таму, як быццё сыходзіць само з сябе ў нікуды (і ён услед за быццём). Там, у небыцці, не было ягонай місіі. З гэтага ўвага чалавека без астачы была засяроджаная на бесперапынным станаўленні, якое рухала яго ў накірунку футурыстычна пасіянарнай перспектывы. Адпаведна і найпершая роля ўсіх Вялікіх універсалій (нават Нішто) была ў тым, каб трымаць разнасцежанымі дзверы ў будучае. Адно надавала быццю непахісную трывушчасць у часе і прасторы, Эйдас(ы), як паходні, асвятлялі новыя шляхі, Нішто ніштожыла спарахнелую непатрэбшчыну, Бог пазначаў далягляды вечнасці і да т. п.

Вось чаму, калі праблема вымыкання з Нішто *нечага* (ці хаця б магчымасць падобнай дзеі) абмяркоўвалася ў мностве спосабаў, дык адваротная трансфармацыя *нечага* ў Нішто раней ніколі не паўставала для філасофіі як актуальная метафізічная інтрыга. Хаця сама па сабе тайна гэтай дзеі ніяк не саступае таямніцы стварэння. І для метафізікі праблема «канца» мусіла быць ніяк не менш звабнай (больш звабнай!) за праб-

лему «пачатка». Але так не сталася[30]... Дарэчы, якраз з гэтага і сітуацыя спрэс татальнага Ніпто, якое ўсюды было сам-насам да акта Тварэння, па вялікім рахунку, засталася неадрэфлексаванай ні філасофіяй, ні тэалогіяй[31].

[30] Актуалізацыя ўвагі да гэтай праблемы становіцца магчымай толькі цяпер, калі міф пра чалавекая як Чалавека ўжо не толькі дэсакралізаваны, але і дэканструяваны. З гэтага чалавек насамрэч становіцца «суседам Ніпто», аднак зусім не ў тым сэнсе, што ў Гайдэгера. Паміж чалавекам і Адсутным цяпер ужо няма муру з універсалісцкіх сімулякраў, і таму ён проста змушаны прыглядацца, куды і як знікае сам з сябе.
[31] А што, здавалася б, магло быць больш важным і цікавым за гэта? Колькі тут магчымасцяў і варыяцыяў! Вось, да прыкладу, адна з іх (пакуль у фармаце фэнтэзі). Паколькі, паводле хрысціянскай (і не толькі хрысціянскай) версіі, Бог хоць калі не мог не быць, дык да стварэння ім Свету Ён быў, зыходзячы з чалавечай логікі, таксама Ніпто (прынамсі я не знаходжу падставаў мяркаваць хоць неяк інакш). І тады атрымліваецца, што да стварэння Свету тое першаснае Ніпто неяк утрымлівала патаемныя якасці і магчымасці з неверагодна магутным стваральным патэнцыялам, які аднойчы і выбухнуў Богам. А калі гэта так (а як інакш?), дык нас мусіла б цікавіць, ці вычарпаў Бог увесь гэты патэнцыял, калі ствараў Свет? Калі вычарпаў увесь, да апошняга драбка, дык, пасля вялікага акту Тварэння, Ніпто сапраўды сталася толькі *нішто*. А Бог з абсалютнага Няма зрабіўся абсалютным Ёсць. Але паколькі ўсё Ім створанае (усё што Ёсць) спакваля вяртаецца ў *нішто*, дык ці не вяртаецца «пустому» *нішто* і значэнне таго першапачатковага, ягчэ поўнага стваральным патэнцыялам Ніпто?.. А гэта, акрамя

Між іншым, адвечная праблема «пачатка пачаткаў» у філасофіі апынулася непрасветленай таксама з таго, што яна безальтэрнатыўна звязвала Быццё ў яго шматлікіх варыяцыях толькі з тым, што Ёсць.

Няма нічога ні болей, ні меней — цэласнасць,
Нязмушаная нічым. Усё адзіным выканана Бытным,
Усё злучанае, што ёсць,
Бытным да Бытнага прымкнутае ўсутыч,
Так у межах вялікіх скутаў існуе непарушна
Тое, чаму няма ні канца, ні пачатку...

ўсяго іншага, азначае, што туды неўпрыкмет «перацякае» (вяртаецца) і сам Бог (калі Ніцшэ менавіта з гэтага выслівіўся «Бог памёр» — дык ён толькі часткова меў рацыю).

Яшчэ больш інтрыгоўнай выглядае сітуацыя, калі мы дапусцім, што Бог скарыстаўся не ўсім патэнцыялам Нішто, што для стварэння Свету яму хапіла адно нейкай і, магчыма, перыферыйнай часткі яго патэнцыялу. Тады атрымліваецца, што ўсёй сваёй асновай ён застаўся, і заўсёды заставаўся, там, у Нішто. Што выглядае досыць лагічна, калі мы Бога лічым за абсалют — бо толькі Адсутнае ёсць абсалютным. І я б можа нават пагадзіўся Адсутнае менаваць Богам, каб з гэтага не паўстала нікому (і найперш мне) непатрэбная блытаніна.

Паўтаруся: я не адмаўляю моманту вясёлай фэнтэзійнасці ў гэтых як бы лагічных схемках. Але разам з тым я не адмаўляю ў іх і цалкам адваротнага — нейкага вусцішнага сэнсу, усю глыбіню і значнасць якога пакуль што немагчыма нават уявіць.

Дарэчы, мне так і карціць тут у Парменіда змяніць Бытнае на Адсутнае, каб адным разам *прасвятліць* і «пачатак пачаткаў», і праблему Ісціны, і ўвогуле цмяную ды зблытаную абстрактнымі ўніверсаліямі карціну свету. Але я так не зраблю, бо хаця гэта і будзе выглядаць як бы слушна, але па сутнасці апынецца банальнай прафанацыяй. Калі Ніпто яшчэ можна было хоць як зрэфлексаваць разам у бінарнай апазіцыі з Быццём (што і рабілі Парменід з Гайдэгерам), дык Адсутнае ўжо відавочна патрабуе нейкіх зусім іншых мысліўных падыходаў.

Згадаўшы даўно забытага ў сабе літаратара, я б выславіўся звыклым для беларуса чынам: Адсутнае, як густы туман над балотам, хавае ў сабе ўсё, што там ёсць (і што яно само ёсць). Мне ў гэтай метафары найбольш пасуе слова «хавае», бо не логікай, а нейкай містычнай інтуіцыяй (якой у мяне, дарэчы, вобмаль, і таму яе рэдкія высверкі звычайна не праміраю ўвагай) я прадчуваю ў Адсутным магчымасць надзейнага схарону як для ўсяго быцця, так і ўсяго нябыту. З гэтага мне не складана ўявіць, як недзе там, за непраглядным туманам, Парменід па-ранейшаму цешыцца з сваёй геніяльнай эўрыстыкі і ўзрушана паўтарае: «Ёсць толькі «Быць», а нішто — не ёсць».

6. Наастачу

Калі ідэі і мысліўныя ініцыятывы з дыскурса метафізікі транскрыбіруюць у прастору рэальнага і канкрэтнага, дык робяць грубую памылку, бо паліваюць жывое «мёртвай вадой». Метафізіка ніколі не існавала дзеля жывога жыцця. Яна была адмысловым спосабам тарнавання шляху на адваротны бок рэальнага (ці, больш карэктна, у іншы бок ад рэальнага, за ягоныя далягляды)[32]. І не метафізікі віна, што яна тысячагоддзямі выкарыстоўвалася ў «аблуднай праекцыі». Каб падоўжыць век метафізікі, перадусім трэба безапеляцыйна задэклараваць яе абсалютна «бесполезной» стасоўна не толькі хоць якой сацыяльнай патрэбы, але і патрэбы ўласна інтэлектуальнай і нават філасофскай, калі гэта не метафізічная патрэба.

[32] Прыкладна гэта я меў на ўвазе, калі пісаў пра нігілізм: «Зразумеўшы нігілізм як самую эфектную зброю ў вайне супраць універсалісцкіх сімулякраў, мы нічога не зразумеем у нігілізме як адчайным рушэнні скрозь аблогу Ёсць у прыцемкі Няма (гэтага не заўважыў у нігілізме і Бадрыяр — «Пра нігілізм»)... Рэч у тым, што нігілізм заўсёды (і ўсімі) разглядаўся ў ракурсе мэты (ці сам як мэта, ці — з якой мэтай). У той самы час, як нігілізм — гэта толькі сродак (спосаб, магчымасць) прарыва праз аблогу Ёсць. Запанаваная татальнасць нігілізму — гэта назапашванне сродкаў (спосабаў, магчымасцяў) дзеля прарыва аблогі. Ці скарыстаемся мы з гэтага патэнцыялу? Вось у чым пытанне» («Разбурыць Парыж»).

Карацей кажучы, дзеля прысутнасці ў бытным метафізіка для чалавека не мае ніякага сэнсу. І толькі калі чалавека (на кароткі момант ці на доўгі час) працінае вусцішная вярэда Ісціны — ён патрапляе ў метафізіку, адзіночыцца з метафізікай, становіцца метафізічным чалавекам. Але калі гэта вярэда менавіта Ісціны, а не таго, як жыць, і нават не таго, куды паміраць?

Адмысловую ролю метафізіцы быў паспрабаваў вярнуць Марцін Гайдэгер:

> Развагі аб тым, як паўсюль яшчэ метафізічную і толькі метафізічную візію можна спраўным і карысным чынам скіраваць на непасрэдную актыўнасць у штодзённым і грамадскім жыцці, лунаюць у пустаце. Паколькі чым болей мыслівым робіцца мысленне, чым з большай адпаведнасцю яно паводзіць сябе стасоўна быцця, тым часцей думка сам-насам стаіць перад адзінай і ёй адзіна сувымернай справай — асэнсаваннем таго, што надае ёй асэнсаванасць, і ўжо таму наперад поўным сэнса.

Гайдэгер зрабіў яшчэ адзін надзвычай важны і рашучы крок, каб вярнуць метафізіцы аўтэнтычную ролю, а менавіта звязаў яе з дыскурсам Адсутнага як з яе натуральным і апрычоным месцам. «Нашае пытанне пра Нішто пакліканае прадэманстраваць нам метафізіку саму па сабе». І яшчэ: «Калі пытанне аб быцці як такім, са свайго боку, — ўсеагульнае пытанне метафізікі, дык і пытанне пра Нішто ёсць такім, якое ахоплівае

ўсю сукупнасць метафізікі. Пытанне пра Нішто працінае ўсё цэлае метафізікі...»

Толькі амаль адначасна ён вяртае метафізіку ў традыцыйную пазіцыю. «Метафізіка — гэта запытанне звыш сутнага, за ягоныя межы, так што мы пасля гэтага атрымліваем сутнае дзеля асэнсавання як такое і ў цэлым... У пытанні пра Нішто такі выхад за сутнае як цэлае мае месца. Тым самым нашае пытанне становіцца «метафізічным». Гэта азначае, што Гайдэгер не наважыўся вылучыць метафізіку з дыскурса філасофіі як апрычонае месца, адзіна прыдатнае для інтэлектуальных аперацый з Ніштo, а толькі скарыстаў апошняе дзеля дыялектычнай паўнаты фундаментальнай анталогіі Быцця. Прасцей кажучы, «звышсутным» у яго, як яно і было заўсёды раней, зноў апынулася не Ніштo, а Быццё. І, па вялікім рахунку, у сваёй знакамітай лекцыі «Чым ёсць метафізіка?» не пра што іншае, а толькі пра забыццё Быцця турбуецца Гайдэгер. Хаця, як падобраму, на той час трэба было ўжо не Быццё ратаваць, а ратаваць саму метафізіку, тэрмінова вызваляючы яе ад баласта з мноства сімулякраў, і найперш ад сімулякра Быцця. Зрэшты, гэта дарэмны папрок. Тады велічэзная канструкцыя еўрапейскай метафізікі была яшчэ настолькі самадастатковай і непарушнай, што неяк перайначыць, каб наноў дапасаваць яе да эпохі, якой яна ў сваёй традыцыйнай парадыгме была да аднаго месца, не ўяўлялася магчымым ні праз якія высілкі.

Каб падоўжыць век метафізікі, трэба пачынаць яе наноў і ад самага пачатку (натуральна, калі насамрэч трэба). Адзін з гэтых новых пачаткаў я бачу ў «метафізіцы адсутнасці» — і ў тым яе разуменні, якое прапануюць энцыклапедыі сучаснага мыслення, і ў тым, што заяўлены ў гэтай «Кнізе пра Нішто», і ў тых, што яшчэ з'явяцца (з'явіліся) побач ці ў зусім іншых дыскурсах. Аднак у кожным разе, як мне ўяўляецца, спачатку варта прайсці забытымі метафізікай шляхамі, і найперш — шляхам у *нікуды*, які быў наканаваны метафізіцы яе ўласнай сутвай, але якога яна ўнікла. Натуральна, на «забытыя шляхі» трэба станавіцца ўжо «іншымі нагамі». І гэта самае складанае. Паспрабую апошняе хоць трохі праілюстраваць на прыкладзе праблемы Адсутнага.

Як бы я ні папярэджваў (перадусім самога сябе), але найбольш складаным у даследзінах ужо ўласна Адсутнага будзе абмінуць рэфлексійнае жаданне знайсці ў ім нейкае звыклае Ёсць, хаця б і праз бінарную апазіцыю з Няма. Дзеля гэтага перадусім варта адмовіцца шукаць у Адсутным тое, што мы шукалі і як бы знаходзілі ў класічных універсаліях. Інакш кажучы, будзе вялікай глупотай бачыць у Адсутным універсальны займеннік усім ранейшым універсаліям. Адсутнае ёсць не як звычайная абстрактная ўніверсалія кшталту Быцця, а яно ёсць як татальны факт, які дамінуе спрэс ды паўсюль — і кожнае імгненне ў наступны момант ужо прэзентуе сябе як Адсутнае. Дарэчы, якраз з гэтага кожны асоб-

ны чалавек перадусім ствараецца праз назапашванне Адсутнага ў персанальнай канфігурацыі. Тут розніца ад усяго іншага адно ў тым, што чалавек *адсутнасць прысутнага* (свайго ўласнага ды гістарычнага былога) трымае ў памяці і тым выяўляецца менавіта як чалавек.

Пры гэтым, нам ніяк не вызваліцца ад дамінацыі традыцыйнай логікі ў новым метафізічным мысленні, якая тысячагоддзямі ўмацоўвалася філасофіяй праз інтэлектуальныя маніпуляцыі з абстрактнымі фігурамі ў дыскурсе а-рэальнасці, і якая ўжо даўно арганізоўвае, лічы, усе нашыя спосабы думання ўвогуле (тая ж самая яго схільнасць да бінарных кампазіцый). Нават толькі з апошняга (не кажучы пра безліч усяго іншага) вынікае, што нам тут патрэбная надзвычай пільная і ўвесьчасная крытычная самарэфлексія стасоўна ўласнага думання, каб зноў не атрымлівалася тое, што мы мелі раней.

Зразумела, тут немагчыма прамінуць і праблему ўласна мовы. Некалі (даўно) я пісаў:

> ...Мяне ў феномене мовы цікавіць не сам гэты феномен і роля чалавека ў ім, а праблема пераадолення мовы як прэзентанта амаль выключна дыскурса Ёсць... Як з майго гледзішча, дык праблемнасць (немагчымасць?) спасціжэння Нішто якраз на тым і палягае, што мы не маем мовы нябыту, што тая мова, якую мы маем, цалкам знаходзіць сябе ў дыскурсе Ёсць, і, больш за тое, займеўшы

анталагічны статус, яна з прэзентанта гэтага дыскурса сама сталася ім, гэта значыць, цалкам падмяніла сабой (у быційным сэнсе) Быццё... І ўся сутнасць праблемы менавіта ў гэтым, бо: а) тая мова, якую мы маем, умее называць толькі тое, што ёсць, і амаль не ўмее называць тое, чаго няма; b) падмяніўшы сабой быццё, мова кожным актам менавання нябыту ператварае яго ў бытнае, — адсюль кожнае вымаўленае «няма» ператвараецца ў «ёсць» і тым самым вялічыць дыскурс Быцця ды ўсё надалей адсланяе нас ад нябыту («nihil» №1).

Эпоха Постмадэрна значна пашырыла лексічныя абсягі негатыўнага («пусты знак», «сімулякр», «мнимая» велічыня», «негатыўная дыялектыка» і г. д.), хаця іх па-ранейшаму абсалютна недастаткова, каб метафізічны наратыў мог распавесці пра нябыт уласнай (метафізічнай) мовай. Зрэшты, плён гэтай эпохі зусім у іншым. Яна перафарматавала кожную з Вялікіх універсаліяў у «пусты знак» (сімулякр) і тым самым пазначыла метафізіцы месца на ростанях: альбо тая напрасткі рушыць у архіў гісторыі еўрапейскага мыслення, альбо пойдзе ўпрочкі ад сябе былой, назаўжды развітаўшыся з «вялікай ілюзіяй», што была забяспечаная (у тысячагоддзях) багатым суплётам трансцэндэнтных універсалаў.

Асабіста для мяне праблема мовы ўскладняецца яшчэ і тым, што Адсутнае ў сваім цэлым як Адсутнае ёсць, але пры гэтым як *нішто* яго няма. Карацей кажучы, Адсутнае не ёсць *нішто*,

з нішто тояснящца толькі апазнаныя ведай чалавека адсутнасці.

Дарэчы, бадай найбольш карэктным моўным вызначэннем Адсутнага было б *адсутнасць прысутнага* (як і ў адваротнай перспектыве стасоўна прысутнага — *адсутнасць адсутнага*). Але я заахвярую карэктнасцю дзеля ёмістасці лаканізму і далей усюды буду пазначаць *адсутнасць прысутнага* як Адсутнае.

Я не ўпэўнены, што чалавек хоць калі зможа прасвятліць для сябе анталагічную прыроду Адсутнага. Але можна паспрабаваць зразумець яго метафізічную прыроду. Ці хаця б акрэсліць некаторыя яго характарыстыкі. Да прыкладу, Адсутнае не мае катэгорыі часу (хаця сам час магчымы адно праз ніштажэнне, якое дзеіць *нішто* ў дыскурсе Адсутнага). З гэтага карціць спехам заўважыць, што ягонае месца толькі ў прасторы. Аднак пра якую прастору можна казаць стасоўна таго, што ніколі і не аб'явіцца, каб быць, чаму наканавана заўжды заставацца ў фармаце Адсутнага (скажам, неназваныя ўмоўныя лады гісторыі)? Разам з тым, як і ў выпадку з часам, прастора не як кантынуум, а як працягласць, таксама магчымая адно праз яе разгортванне ў Адсутным. Яшчэ ў старажытнасці «атамісты» ды іх паслядоўнікі, натуральна, у сваёй стылістыцы, казалі пра гэта наступным чынам: «Калі б не існавала таго, што мы называем пустатой, прасторай ці неадчувальнай прыродай, дык цалам не было б дзе рухацца і скрозь што рухацца» (Эпікур).

Такім чынам, Адсутнае ёсць падставай і прасторы, і часу, але само не схопліваецца ні тым, ні другім, што радыкальна мінімізуе нашыя магчымасці яго мысліць. Як ні дзіўна, але ў аперацыйным плане можа нават і варта звярнуцца да мінулага досведу працы з рознымі ўніверсаліямі, толькі ўжо ўзятымі як *пустыя знакі*. Скажам, калі мы будзем разумець Быццё ці Субстанцыю як аформленую ў рамку знака пустату (Адсутнае), дык з тэхнік і тэхналогій ранейшага прадумвання праблемы Абсалюта бадай што і можна будзе трохі пакарыстацца.

Зрэшты, цяпер я не маю намеру распрацоўваць метадалогію Адсутнага як метафізічнай праблемы. Дый і ўвогуле, пакуль я хацеў бы спыніцца, бо забыты метафізікай *шлях у нікуды* бадай таму і быў забыты, што залішне ён заблытаны ды цмяны. З гэтага трэба добра агледзецца, перш чым зрабіць наступны крок. Ці паспею яго зрабіць? У кожным разе паспею, калі не рэфлексіяй, дык персанальным чынам праз сыход у Адсутнае.

І апошняе. Ідэя Адсутнага для экзістэнцыі пазбаўленая хоць якой аптымістычнай перспектывы (натуральна, калі лішне не захапляцца метафізічнымі ці містычнымі фэнтэзі). Адсутнае — гэта Ісціна, з якой чалавеку няма ніякай радасці. Больш за тое — гэта для чалавека страшная і нават агідная Ісціна. Можа, якраз таму на гэтае значэнне Адсутнага (як Ісціны) чалавек ніколі не хацеў звяртаць увагі, хаця яно баналь-

на і неўнікова заўсёды прысутнічала ў досведзе кожнага. А яго канцавая канстанта была аксіёмай. «Куды ад смерці падзенешся, – казала мая маці. – З варонамі не паляціш!» Ці не менавіта пра гэта прагаварылася падсвядомае ў Фёдара Дастаеўскага, калі ён выславіўся прыблізна наступным чынам: Каб мне даводзілася выбіраць паміж Хрыстом ды Ісцінай, дык я выбраў бы Хрыста. Тут Дастаеўскі, хай і думаючы зусім пра другое, выбірае Хрыста як Збаўцу ад страшнай праўды Ісціны. Толькі гэтак адвеку рабілі ўсе людзі, незалежна ад таго, у якіх сакральных фарматах ды абліччах яны аптымізавалі сабе жах небыцця.

Ісціна заўсёды побач з чалавекам, толькі ён нічога не хоча пра яе ведаць, бо ў Ісціне няма месца надзеі.

Мне гэта таксама не надта падабаецца. Але калі шукаць у Адсутным штосьці «чалавечае», дык гэта будзе ўжо не метафізіка, а нешта зусім іншае. А ў метафізічным дыскурсе Адсутнае ёсць абсалютнай Ісцінай, якая дакладна пазначае месца і сэнс усяго, чаго раней не было, а потым зноў не будзе. Бога гэтаксама. Пра што ведаў ужо Удальрык Крыштаф Радзівіл:

Бог з Нічога ўчыняе рэчы і стварэнні,
Ды Нішто і Ён не можа знішчыць па хаценні.

Метафізічнае фэнтэзі

Алесю Анціпенку

Канцуючы нізку гэтых тэкстаў, я дазволю сабе трохі паглядзець на метафізіку адсутнасці гультлівым вокам. Якая, кажучы мовай чалавека, прырода Бога? Па сутнасці мы нічога пра гэта не ведаем. Мы толькі ведаем, што Ён «наша ўсё». Бо гэта Ён стварыў Свет, ды не проста так з абы нічога, а каб было дзе аб'явіцца чалавеку. Праўда, і па сёння ніхто не даў рады зразумець, на якую халеру гэта Яму было патрэбна?! Але галоўнае, што мы зусім не ведаем, па якіх *законах* Бог сам сканструяваны і як Ён функцыянуе паводле самога сябе. Праблема для нашай эўрыстыкі найперш у тым, што ў вядомым нам свеце нішто не сведчыць пра магчымасць такой Ініцыяцыі, якая магла б уласнаруч (ды яшчэ за кароткі час) стварыць *гэты* Свет. Інакш кажучы, тыя фізічныя (паводле нашай эмпірычнай веды) законы, якімі арганізаваны і трымаецца *гэты* Свет, не даюць ніякай падставы меркаваць, быццам Нешта можа быць патэнцыйна настолькі крэатыўным ды магутным, каб з уласнай сваволі вымудрыць не проста Сонца ды колькі плане-

таў, але і мільёны галактык. Дарэчы, калі Бог ствараў Свет выключна дзеля таго, каб было куды аб'явіцца чалавеку[33], дык навошта яму яшчэ і мільёны галактык, параскіданых ад нас невядома ў якую далеч? Ці не хапіла б чалавеку адной сонечнай сістэмы (ну, хай сабе адной галактыкі)? Не зразумела! Таму давайце звернемся да таго, што мы разумеем, ці, калі нават не разумеем, дык чаму даем веры.

Найперш мы верым, што Бог усё можа. Гэта значыць, што для Яго *няма нічога немагчымага*. Апошняе прынцыпова для майго здумлення. Тут толькі варта заўважыць, што «ўсё можа» зусім не азначае, быццам Ён для кожнай дзіркі затычка. Калі нешта здольнае аб'явіцца само па сабе, дык з чаго Богу дарэмна марнаваць уласныя сілы? Гэтак меркавалі і дэісты, якія з Богам звязвалі адно стварэнне Свету, а ўсё наша зямное аб'яўлялі прэрагатывай прыроды і самога чалавека. Але я не адэпт Дэізма. Последам за рознымі іншымі адмыслоўцамі, скажам, тым жа Стывенам Хокінгам, я схільны думаць, што паколькі Свет мог і павінен быў узнікнуць сам з сябе, дык Бог і не займаўся гэтай справай. А чым Ён займаўся? Паводле Бібліі, Бог стварыў толькі ласкавае сонейка (ну і колькі жменяў зорак дзеля прыўкрасы нашаму воку), якое штодня па колу аплывае зямлю (таксама Ягоных рук справа),

[33] Эмануэль Сведэнборг нават лічыў, што Свет мае форму вялізнага чалавека.

каб ніхто і з ніякага боку на ёй лішне не мёрзнуў. Аднак, пра што вышэй ужо казалася, сонейка і зямля ў Ягоным праекце былі зусім не галоўнымі чыннікамі, і нават мора з кітамі такім не былі. Бо ўсё тут згаданае, і безліч усяго не ўлічанага, адмыслова штукавалася адно дзеля Чалавека.

Якраз у такой прапорцыі — сонейка, зямля, чалавек — усё выглядае надзвычай гарманічна, як і мае быць у Бога. Але паспрабуйце сюды дадаць мільёны тых галактык з чорнымі дзірамі, патухлымі сонцамі, рознымі белымі і чырвонымі карлікамі, пратуберанцамі ды ўсялякім іншым страхоццем, і ад боскай гармоніі знаку не застанецца. Як і ад боскага стварэння (чалавека), бо ў такой бясконца пачварнай праекцыі ён робіцца маленькім і пустым, як дзірка ў голцы. А хіба Бог столькі вымагаўся дзеля таго, каб у мностве павялічыць колькасць дзірак у Свеце? Зразумела, не дзеля гэтага...

Толькі далей мы збочым у трохі іншы і больш актуальны для нас накірунак. Пра тое, як Богам ствараўся *гэты* Свет, існуе даволі самых розных паданняў, аднак мне нідзе не сустракалася хаця б згадка, як майстраваўся *той* Свет — ён як бы дадзены нам a priori. Хаця якое тут можа быць апрыёры, калі Бог праз Біблію ўсім патлумачыў, што пачаў ствараць Свет, лічы, з нуля, ex nihil. А значыць, і *таго* Свету раней таксама не было. З апошняга вынікае, што *той* Свет мусіў стварыцца пасля *гэтага*, у восьмы ці нейкія на-

ступныя дні, паколькі ў першых сямі працаднях Бога пра яго няма хоць якога напамінку. Ну, то і хай сабе. Але ж ці не дзівіць вас той факт, што і потым Біблія, распавядаючы пра шматлікія штукарствы Бога, ні словам не згадвае аб тым, як Ён вымудрыў *той* Свет. Хаця менавіта гэты акт тварэння для чалавека ёсць самым цікавым ва ўсіх боскіх справах, бо *туды* чалавек патрапляе *назаўжды*.

Як ужо казалася, каб паўстаў *гэты* Свет, дапамога Бога была без патрэбы. Затое *той* Свет — гэта ўжо маё ўласнае меркаванне — стварыць мог толькі Бог. Ужо хаця б таму, што патойбочны космас прэзентаваны як існы насуперак усім вядомым нам законам фізікі, біялогіі, матэматыкі, логікі... усіх. А гэта значыць, што вымудрыць яго мог адно той, для каго *няма нічога немагчыма*. Менавіта такога адмыслоўца мы і называем Бог.

Вось тут якраз і паўстае пытанне, чаму пра сваю самую галоўную і ўжо менавіта *боскую* справу Бог ані гу-гу?! Зразумела, на гэты конт могуць быць самыя розныя версіі: каб людзям як найдаўжэй заставалася інтрыга Быцця, каб наперад не пераляклiся і з гэтага дзяцей не кінулі штукаваць, каб не пабурылі ўсе цэрквы, а папоў не выправілі барoдамі ўнітазы шкрэбсці, ну і г. д. і да т. п. Хаця асабіста я мяркую, што справа зусім у іншым. Створаны насуперак усім законам прыроды (і чалавека ў прыватнасці), *той* Свет з яго з’явамі, падзеямі ды атрыбутамі про-

ста ў прынцыпе не можа быць «перакладзены» на мову *гэтага* Свету. Таму патлумачыць людзям, як ён абнаяўляўся ў факт і як цяпер функцыянуе, абсалютна немагчыма нават Богу, які ўсё можа. Бо чалавек, раўнуючы з Богам, мае глуздаў усяго нічога. Дык што яму ўцяміш? Бог адно патлумачыў Майсею на скрыжалях, як можна патрапіць на *той* Свет. Калі не зважаць на ўсялякае другаснае, дык шлях *туды* выглядае досыць простым, а менавіта: Дай веры Богу і любі Бога! Вось чаму, па сутнасці, усе фэнтэзі, якія людзі ў безлічы панавыдумлялі пра *той* Свет, ёсць толькі паэтычнымі інтэрпрэтацыямі ідэі *таго* Свету, а не ягонымі рэпрадукцыямі. Прыкладам, слынная «Боская камедыя» Дантэ Аліг’еры. Альбо вандроўныя занатоўкі гэтаксама слыннага Эмануэля Сведэнборга, які сцвярджаў, што цягам дваццаці год рэгулярна наведваў Божае валадарства. Між іншым, расповеды Сведэнборга зусім не падобныя на тое, што мы чытаем у тэрцынах Дантэ. Але мяне найбольш уразіла, што, паводле назіранняў Сведэнборга, анёлы, як і людзі, дзеляцца па полавых прыкметах. З чаго лагічна вынікае, што яны, як і мы, займаюцца любошчамі — толькі дзяцей з гэтага не маюць. Ясная рэч, скуль могуць быць дзеці ў месцы, аніяк не прыстасаваным ні для нараджэння, ні для смерці, а толькі для вечнасці... Аднак мяне зноў адвярнула ўпрочкі, бо што нам да тых анёлаў, калі мы яшчэ не вызначыліся з галоўным. Гэта значыць, мы пакуль не ведаем, калі

і дзеля чаго Бог выштукаваў *той* Свет, на якіх прынцыпах ён функцыянуе і дзе месціцца?

Што праўда, асноўную парадыгму *таго* Свету раней я ўжо трохі пазначыў, але гэты момант залішне істотны, каб яго пакінуць у фармаце кароткай зацемы. Як вышэй казалася, галоўная характарыстыка Свету, створанага непасрэдна Богам, палягае на тым, што там няма месца Нішто, бо ў такім разе *той* Свет тоесніўся б з *гэтым* у яго галоўнай канстанце. Пакуль я не ведаю, з чаго Бог здаўмеўся ўчыніць свой апрычоны Космас, аднак, зыходзячы з Ягонай канцэпцыі, выглядае, што Яму было недаспадобы тое ўладкаванне, якое ўзнікла паводле самаадвольнага паўставання *гэтага* Свету. Вось Ён і выставіў насуперак яму свой варыянт, радыкальна і прынцыпова адрозны ад таго, які ўжо існаваў. Дарэчы, таму мяне моцна дзівіць ідэя, якая ў даўнейшыя часы вандравала з эпохі ў эпоху: «Што ў версе, тое і ўнізе»; інакш кажучы, люстраная тоеснасць паміж *тым* і *гэтым* Светамі. Якая тут можа быць тоеснасць, калі *там* нішто ніколі не нараджаецца і не гіне, а ўсё толькі вялічыцца ў вечнасці за кошт прыбытку ад нашых душаў (хаця апошняе — «вялічыцца» — выглядае досыць спрэчна для таго, хто даў веры манадалогіі Лейбніца). Гэта прыблізна як было ў Эдэме, дзе Адам мог схавацца ад Евы за які кусцік, аднак знікнуць увогуле, нават калі б паспрабаваў засіліцца на адной з галінаў таго знакамітага дрэва з яблыкамі, — ні ў якім разе. Карацей кажучы, на *тым*

Свеце, у адрозненне ад *нашага*, ніштo не бурыцца, не знікае, не сплывае ў невараць... Няма там ніякай невараці! Эйнштэйн, хто спрачаецца, быў вялікім чалавекам, толькі і ён не здаўмеўся, што менавіта ў гэтым і выявіўся персанальны выбар Бога («Які выбар быў у Бога, калі Ён ствараў Свет?»). Бог якраз магутна прадэманстраваў гэты выбар, супрацьпаставіўшы *уласны* праект усяму таму, што нарабіў Вялікі выбух.

А далей мне карціць здагадацца, калі тое адбылося? З усяго сказанага раней зразумела, што я не маю сумневу наконт, так бы мовіць, «анталагічнага» месца ў часе гэтай падзеі. У тым сэнсе, што яна здарылася пасля таго, як *гэты* Свет ужо існаваў. І досыць даўно. Сучасная веда сцвярджае, што Свет абнаявіўся, калі лічыць з моманту Вялікага выбуху (а болей пакуль няма з чаго лічыць) як меней 13,5 мільярдаў год назад. Праўда, наша Сонечная сістэма пачала фармавацца значна пазней — прыкладна 4,6 мільярдаў год таму. Ну, то і хай сабе — болей часу застаецца наперадзе. Адпаведна і наша Зямля мае прыкладна такі ж узрост. А вось Homo sapiens з'явіўся ўсяго недзе 200 тысяч год назад (хаця гады папярэднікаў «чалавека разумнага» лічацца на мільёны). І апошняя лічба. Паводле Бібліі і, адпаведна, календара сыноў Ізраіля, Бог стварыў тое, што Ён стварыў за 3761 год да Р.Х.

Я шмат думаў над гэтымі «як меней 13,5 мільярдамі год», спрабуючы здагадацца, калі наш Творца мог абнаявіць сябе ўжо дзейна. Да-

рэчы, я б цалкам не выключаў, што Бог таксама мог быць вынікам Вялікага выбуха — як яго апрычоная анамалія. Але тады не зразумела, чаму Ён марудзіў столькі мільярдаў часу, каб выявіць сябе ў нашых прасторах? Таму на мапе Свету я не бачу месца Богу да таго, як на Зямлі з свайго папярэдніка (Homo anteessor) спакваля не выкшталтаваўся Homo sapiens. І ніяк не раней, бо які сэнс быў Богу хаўрусавацца з шымпанзе, якія не пазналі б у ім Бога ні на *гэтым*, ні на *тым*, ужо ўласна ягоным, Свеце?

Бог вымудрыў альтэрнатыўны Свет за 3761 год да Р.Х.

Я спыняюся на гэтай даце, заканстытуяванай у летазлічэнні юдзеяў адно таму, што на нечым трэба спыніцца. Інакш канца-краю майму тэксту не будзе, калі я пачну аналізаваць пачатак пачаткаў Свету ва ўсіх міфах ды рэлігіях. (Чаго варты хаця б век Брахмы ці Маха-Кальпу ў індусаў — прыкладна 311 трыльёнаў год!) Да таго ж мне гэта зусім і не патрэбна, паколькі я здагадаўся пра галоўнае для мяне ў гэтай пазіцыі: быў Бог ужо раней ці не, у кожным разе Ён мусіў чакаць, *пакуль з'явіцца чалавек* як sapiens. А калі дачакаўся, дык сярод іншых вылучыў Майсея з ягоным хаўрусам, каб заахвоціць іх у першыя каланісты Новага Свету.

А цяпер нам трэба вызначыцца з тапаграфіяй тых прастораў, што Бог падрыхтаваў дзеля перасяленцаў з *гэтага* Свету. Зразумела, на тую пару, калі Бог падхапіўся да сваёй адмысловай

працы, *усё ўжо было* не толькі ў касмаганічных нябёсах, але і на Зямлі *ўсё ўжо было*, улучна з чалавечай цывілізацыяй (хай сабе яшчэ толькі злёгку цывілізаванай). Дык дзе шукаць Ягонае царства? Адкрыць *той* Свет бадай яшчэ больш складана, чым Амерыку. Тым болей, што *адтуль* яшчэ ніхто назад не вяртаўся.

Перад тым, як выправіць *туды* экспедыцыю, паглядзім, што мы маем у дарогу. Найперш адзначым, што *таго* Свету няма і не можа быць у хоць якіх знаёмых нам каардынатах — ні на зямлі, ні на нябёсах (зрэшты, і які сэнс Яму быў да нас упліІшчвацца?). Затым, раўнуючы з *нашым*, свет Бога мусіць, як на здаровыя глузды, выглядаць абсурдна ва ўсіх сэнсах: ад фізічных да сімвалічных. А яшчэ мы ведаем, што там усё толькі ёсць і нічога нікуды не знікае. Вядомы нам і той прыкры факт, што патрапіць туды можна адно памёршы, і не ўсім цэлым чалавека, а толькі яго інфернальным кантынуумам, які звычайна называюць душой. Апошняе, магчыма, сведчыць пра эканомію ці недахоп месца на *тым* Свеце. Хаця, што больш верагодна, — пра яго не зусім матэрыяльную структуру. Натуральна, мы не прамінем увагай і яшчэ адзін, бадай самы важны для нас момант. Тут я маю на ўвазе хрысціянскую версію стварэння свету. А менавіта — Бог стварыў свет ex nihil. У Бібліі (Другая кніга Макавеяў) чытаем: «Малю цябе, дзіця маё, паглядзі на неба і зямлю і, пабачыўшы ўсё, што на іх, спазнай, што ўсё стварыў Бог з *нічога* (курсіў

мой — *В. А*), і што так паўстаў род чалавечы». Для хрысціянаў (але толькі каталікоў і праваслаўных) стварэнне Свету з нішто — і аксіёма, і дагмат. А вось юдзеі, мусульмане і пратэстанты не надта даюць гэтаму веры, маўляў, з нішто можа атрымацца адно нішто, і нічога болей. Дзіўныя людзі, яны раўнуюць Бога з ганчаром, які без гліны і гаршка зляпіць не можа. Пра гэта пісаў яшчэ Феафіл Анціахійскі, папікаючы Платона за такое самае: «Што вялікага, калі Бог стварыў свет з нарыхтаванай матэрыі? Чалавек-мастак, як атрымае ад каго матэрыял, вырабляе з яго, што захоча. А магута Бога якраз і выяўляецца ў тым, што ён з нічога творыць, што захоча». Праўда, Феафіл Анціахійскі меў на ўвазе абнаяўленне з нішто *гэтага* Свету, а я ў ex nihil бачу моцны аргумент на карысць таго, што Бог не проста стварыў *той* Свет, а стварыў яго з *нішто* ў *нідзе*, прынамсі паводле нашых прасторава-часавых вымярэнняў.

Ex nihil (з нішто) і нідзе — вось дзве базавыя каардынаты (мерыдыян ды паралель), па якіх мы можам вызначыць месца *таго* Света. Толькі не спяшайцеся сюды дадаць яшчэ і трэцюю (якая так і просіцца) — *няма*. Якраз усё цалкам наадварот — *там* няма няма. Вымыкаючы свой Свет *з нішто* і ўладкоўваючы яго пасярод *нідзе*, Бог якраз і мерыўся пераадолець дэтэрмінацыю Адсутнага, якім рэгулюецца і карэлюецца *наш* (не ім вымудраны) Свет. Таму ў ягоным Свеце ёсць толькі ёсць, тут месца абсалютнай і вечнай

прысутнасці. Гэтым праектам Бог публічна запрэзентаваў сябе як Бога, прадэманстраваўшы, што сапраўды можа ўчыніць усё, што Яму заманіць, і нават насуперак ды ўскос усіх базавых (і похапкам факультатыўных) законаў фізічнай натуры. Я больш магутны за Прыроду з яе мільёнамі галактык, — кажа сваім артэфактам Бог. І пасля паузы сціпла канстатуе: — Таму я і Бог.

На гэтым я мог бы і завершыць сваё метафізічнае фэнтэзі. Але ж людзей метафізіка звычайна мала вабіць, бо самі яны свае жыткі адбываюць канкрэтна і ў цалкам канкрэтных абставінах. З гэтага людзей найбольш цікавяць праўдзівыя і рэальныя факты. Таму я на колькі словаў падоўжу свой расповед.

Валадарства Божае знаходзіцца ні недзе там у апошнім касмаганічным закутку, а ўсутыч з *нашым* Светам, каб было меней мітрэнгаў з перасяленнем душ. Асноўная яго адметнасць у тым, што яно не мае прасторавых каардынатаў. Гэта значыць, што ўсё Валадарства Божае месціцца не вонкі, а ўнутры самога Бога. Дарэчы, інтуітыўна беларусы пра гэта заўсёды ведалі. Нашае выслоўе «патрапіць да Бога за пазуху» абсалютна дакладна характарызуе сітуацыю.

Яшчэ я хацеў бы заспакоіць тых, хто палохаецца пякельнай адплаты за свае грахі. Як вядома, грашыць не душа, а толькі цела, якое назаўжды застаецца ў *гэтым* Свеце. Між іншым, яшчэ Святы Аўгусцін запэўніваў: «Любі Бога і рабі, што хочаш». Але *туды* патрапляе далёка не кож-

ны, а толькі той, хто дае веры Богу і любіць Яго. На жаль, я мушу паведаміць і пра трагічнае — немаўлятам там няма месца. Як няма там месца і кожнаму, хто нічога не чуў пра Бога, як, да прыкладу, тыя людзі, што жылі ў эпохі, калі *ягоны* Свет яшчэ не быў створаны, прынамсі публічна не быў прэзентаваны. Рэч у тым, што душа — ніштo іншае, як вера ў Бога і любоў да Яго. Больш за тое, Бог сам і стварыў душу, як адмысловы вынятак з чалавека, які б па смерці можа было лёгка транспартаваць у Ягонае Валадарства і натуральна задзіночваць з Ім[34]. А вось усе не абазнаныя ў Богу разам з недаверкамі знікаюць ва ўласнае *няма* на тым самым месцы, дзе іх заспее апошні час — і гэтым вялічаць дыскурс Адсутнага. Апошніх я магу суцешыць адно эўрыстычным здумленнем Ніцшэ, якое атрымала назву «вечнае вяртанне». Сутнасць яго ў тым, што ўсё былое некалі вяртаецца такім самым, як было, і наноў паўтарае сваё існаванне (і так ад веку да веку). Ніцшэ і сам не змог уцямна патлумачыць, як такое можа быць, і таму яго шалёную інтуіцыю залічылі ў інтэлектуальныя забаўкі. Але цяпер, калі я зразумеў сэнс Адсутнага як месца, куды патрапляе і дзе захоўваецца ў сваёй адсутнасці ўсё былое, дык пачынаю ду-

[34] Тут у мяне атрымліваецца радыкальная пярэчва вельмі шанаванаму мной Лейбніцу, які сцвярджаў: «Не бывае душаў зусім адлучаных ад целаў». Але толькі з таго, што Лейбніц традыцыйна лічыў Бога стваральнікам і *гэтага* Свету.

мацць, што, можа, праз нейкую адмысловую працэдуру былое насамрэч некалі вяртаецца з няма ў ёсць і потым зноў знікае ў Адсутным да наступнага разу. І раптам мы з вамі некалі (праз колькі мільярдаў ці трыльёнаў год) яшчэ сустрэнемся на *гэтым* Свеце?! А што да *таго* Свету, які заканцаваны на самім Богу, дык пра яго мне ўжо і няма чаго болей сказаць, бо там заўсёды адно тое самае.

Урэшце, Бог — гэта вялікі акварыум, у якім нашыя душы плаваюць, як залатыя рыбкі. Можа, праз адну-другую вечнасць Богу гэта надакучыць, і Ён разбурыць шкляныя сценкі акварыума. Тады душы выплюхнуцца навонкі і змяшаюцца з зорным пылам. Бог паглядзіць на іх з сумам і прыдбае сабе новую забаву ці схаваецца ў Ніштo і, магчыма, ужо назаўжды.

А я тады складу яшчэ адно метафізічнае фэнтэзі.

РАЗБУРЫЦЬ ПАРЫЖ

(Два няспраўджаных эсэ)

Беларусь
як постмадэрновы праект Бога

Пара нашага цярпення ў самым росквіце. І не трэба нічога прыспешваць. Трэба ўсё яшчэ па-ранейшаму чакаць, не спакушацца чужым авантурным духам, а выхоўваць свой і не зневажаць сябе, атаясамляючы мудрае цярпенне з авечай пакораю... І калі мы сапраўды адстаём ад сваіх суседзяў на сто, дзвесце ці нават на больш гадоў, стамляемся, басанож адольваючы дадзены гісторыяй шлях, то адставанне нашае (я ўпэўнены!) вельмі блізкае да той відавочнай розніцы, якая некалі існавала паміж пакутнай хадою босых галілейскіх рыбакоў і зладжаным крокам абутых рымскіх легіянераў.

Леанід Дранько-Майсюк
«Стомленасць Парыжам»

Ад самага пачатку Бог заклаў у логацэнтрычную канцэпцыю быцця адзін постмадэрновы праект — Апакаліпсіс. Пазней Ён дадаў сюды яшчэ адзін — Беларусь. Вось чаму ўсе цэнтрапалеглыя (не дыскурсіўныя) кампазіцыі, улучна з «Адраджэннем», аблудныя на Беларусі, вось чаму тут апынулася да месца ідэя Беларусі як «ліючайся» формы/субстанцыі (прапанова Ігна-

та Абдзіраловіча), вось чаму метафара «балота» апошнім часам набрыняла ў нас канцэптуальным кшталтам і ўжо нават пачала набываць вартасці эстэтычнага ідэалу.

Балота – ландшафтны сінонім дыскурса. Яно мае сярэдзіну, але не мае цэнтра і канцуецца не межамі, а сутнаснымі разрывамі з зямлёй ці сушай. І хаця балота можа ўлучаць у сябе выспы, хмызы ды азёрцы, аднак яны існуюць тут не самі па сабе (і не дзеля саміх сябе), а толькі ў якасці фармалізацыі і структурызацыі балота як феномена цэлага. Гэтаксама і дыскурс утрымлівае нешта, што ўмоўна можна пазначыць словам «структура», толькі ягоная структура змацаваная не на статыцы іерархіі, а на інерцыі віртуальных актуаліяў, латэнтна сашчэпленых між сабой чаканнем апрычонага моманту дынамікі...

Бадай, адзінае разрозненне дыскурса і балота палягае на тым, што дыскурс не мае гісторыі, бо заўсёды адбываецца аднойчы, а балота гэтую гісторыю мае. Зрэшты, ці не блытаю я штосьці з нечым, нагружаючы балота ўласнай гісторыяй?.. Ці не ёсць гісторыя балота адно суплётам сюжэтаў, якія здараліся з людзьмі, што жывуць на балоце?..

Прыкладна гэтак я распачынаў эсэ пад назвай «Беларусь як постмадэрновы праект Бога», якое быў наладзіўся пісаць досыць даўно, калі ў нас на само слова «постмадэрн» многія яшчэ здзіўлена азіраліся, як на мурына ў вёсцы. Цяпер ужо нават і не памятаю, чаму тады не раз-

гарнуў той пачатак у заканцаваны тэкст (сэнс не зробленага — заставацца не зробленым?), але на саму задуму і па сёння не забыўся, бо дасюль застаюся ўпэўненым, што прачытаць Беларусь адэкватна сітуацыі яе натуральнага ладу і накапавання магчыма адно ў катэгорыях постмадэрну і з узгляду на постмадэрновы светагляд. Дарэчы, гэтае перакананне сфармавалася не столькі з уласнай заангажаванасці постмадэрнам, колькі з аналізу шматлікіх спробаў нашых інтэлектуалаў, якія ў сваіх рэфлексіях над Беларуссю абапіраліся на самыя розныя цэнтрапалеглыя ідэалагемы, але ў выніку атрымлівалі аднолькава заблытаныя сюжэты. Гэта ўсё роўна тычылася як беларускага ўніверсуму ўвогуле, так і асобных яго аспектаў: метафізічнага, гістарыяграфічнага, геапалітычнага, этналагічнага, культуралагічнага, лінгвістычнага... Нідзе нішто адно з адным не сашчэплівалася, не задзіночвалася ў нейкую агульнасць, не вымяралася той самай мерай — карацей кажучы, быццё гэтага логатопу, як ні круці, не сістэматызавалася хоць у якіх універсалісцкіх каардынатах. Куды аналітычныя глузды ні навярні — усюды кавалкі, шматкі, аскепкі, друз, пыл...

Дзіўная сітуацыя! Адны і тыя ж людзі жылі на гэтых землях спрадвеку і ніколі нікуды адсюль не сыходзілі, і ўсе рэкі, якія цяклі тут за памяццю хоць каго, цякуць і сёння, і азёры ад пары апошняга ледавіка застаюцца на сваіх месцах, і каляндарны год не мяняецца з сівой даўні-

ны, а значыць, арыенціры, што маркіруюць прастору часу і побытавага ладу (сонца, зоры, месяц), заўсёды трымаліся на гэтых нябёсах аднойчы абраных каардынатаў. Дык чаму, з чаго тады замест трывалай і выразнай фігуры быцця — кавалкі, аскепкі, шматкі, друз?..

Ды ўжо ж, пэўна, таму і з таго, што быццё дзеецца не на зямлі пад сонцам і зорамі, а ў нашых галовах, дзе няма месца ні святлу, ні цемры, ні прасторы, ні часу, — і дзеецца па сваіх адмысловых законах, якія абапіраюцца на ідэальныя сутнасці, а не на рэальныя феномены.

Верагодна, гэтая рассунутасць (хутчэй нават — разарванасць) бытнага і быцця не сталася б для чалавека ўвогуле (і беларуса ў прыватнасці) фатальнай дылемай, калі б ён у свой час зразумеў яе як несуладную падвоенасць самога сябе, наканаваную яму ўласнай інтэлігібельнай канстытуцыяй, і адсюль не намагаўся (з маніякальнай упартасцю) пераносіць абстрактныя канструкцыі, утвораныя там, дзе няма ні святла, ні цемры, сюды, дзе ёсць гасцінец і небакрай, дзе падае снег і гудуць пчолы, дзе жанчына гадуе дзіця, а мужчына будуе жытло і цярэбіць шлях.

Аднак чалавек гэтага ў свой час чамусьці не зразумеў, і таму не проста пераносіў на разлогі бытнага абстрактныя схемы, утвораныя ў інфернальным кантынууме (скажам, з прыкладной мэтай інтэлектуальнай аблямоўкі фактурных падзеяў рэальнасці), а накладваў іх на жывое жыццё, як лякала, па форме якога з вірлівай

плоці бытнага выцінаў кавалкі, стасоўныя да ідэяў, намысленых у а-рэальнасці, і гэтую бясконцую крывавую вівісекцыю лічыў той галоўнай справай, дзеля якой ён як бы і быў паклікаены аб'явіцца на белы свет.

Вядома, ніякімі інтэлектуальнымі абстракцыямі не перайначыць бытнае, якое без астачы трымаецца адной меры — быць у наяўнасці, тоеснай толькі самой сабе, але вынікае, што праз шматлікія механізмы адцягненых універсалій магчыма фармаваць і трансфармаваць нашыя ўяўленні пра гэтае бытнае.

Між іншым, менавіта праз сваю здольнасць падпадаць пад уплыў абстракцый, вымкнутых з метафізічнага кантынуума быцця, чалавек спакваля развучыўся бачыць бытнае ў яго канкрэтна-рэальнай самоце, урэшце, як і ўвогуле бачыць вокам. Ён ужо даўно толькі глядзіць вокам, а бачыць розумам...

Чалавек глядзіць на малпу — а бачыць эвалюцыю, глядзіць на крыж — а бачыць Хрыста, глядзіць на серп і молат — а бачыць пралетарскую рэвалюцыю, глядзіць на Пазняка — а бачыць апостала нацыі (ці фашыстоўскага калабаранта)...

Мы мерым тапаграфію рэальнасці не яе ўласнай мерай, а маштабамі, напрацаванымі ў «прасторы» а-рэальнасці. І калі ў рэальным бытным мы не знаходзім адпаведнасцяў, зададзеных маштабам ідэальнага быцця, то альбо кідаемся падганяць бытнае пад гэтыя маштабы, альбо гібеем у роспачы.

У той ці іншай ступені праблема не-супадзення ідэальных фігур быцця з ландшафтам рэальнага бытнага знаёмая кожнаму грамадству. Але калі для бальшыні еўрапейскіх краін драма неадпаведнасці ідэальнага рэальнаму была аптымізаваная тым фактам, што самі гэтыя краіны пераважна паўставалі як вынік сацыяльнай фармалізацыі ідэальных універсаліяў, то для Беларусі, ідэалагемна не ахопленай хоць якой цэнтрапалеглай канструкцыяй (з прычыны самых розных гістарычных абставін, што ў сваю пару зашкодзілі ёй аформіцца ў нешта самадастаткова цэлае і тым самым набыць статус суб’екта еўрапейскай цывілізацыі) — гэтая драма выявілася гранічна востра; і разам з тым з падставы, прынамсі на здаровы клёк, увогуле парадаксальнай.

Як толькі што зазначалася, чалавек у нашай прасторы быў пазбаўлены заканцэнтраванай улады ідэальнага і з гэтага, атрымліваецца, меў магчымасць ацэньваць свет і ладзіць жыццё ў маштабах, тоесных самой рэальнасці. Але наш чалавек, замест таго, каб цешыцца незалежнасцю ад эйдычнага гвалту, успрыняў выпадзенне Беларусі з Вялікага еўрапейскага наратыву як адзнаку непаўнавартасці, аўтсайдэрства, інтэлектуальнай ды сацыяльнай занядбанасці.

Каб хоць трохі паправіць сваё нягеглае становішча, ён ні да чаго лепшага не змог даўмецца, як толькі ў кожны спрыяльны момант (калі такі надарваўся) ліхаманкава перацягваць на абша-

ры свайго рэальнага бытнага розныя ідэальныя канструкцыі, якімі нявечылі ўласную сапраўднасць больш прасунутыя ў а-рэальнасць еўрапейскія супольнасці.

Праўда, увесь папярэдні час геапалітычныя перарухі на еўрапейскім кантыненце адбываліся гэткім чынам, што не паспявалі мы прыбраць рыштаванні ад вежы ідэальнага са святочным вяночкам на вільчыку (і ўзяць з гэтай нагоды па добрай чарцы), як чарговы землятрус абрушваў нашу канструкцыю і мы зноў апыналіся на руінах некалі запазычаных абстракцый, panyла адзначаючы, што парэшткі высокіх ідэй у каторы раз пакрысе зарастаюць дробным чарналессем бытнага...

Прыйсце постмадэрну на Беларусь супала з чарговым штукаваннем над абстрактнай канструкцыяй — цяпер ужо паводле фармату Нацыянальнай Ідэі. У сітуацыі агульнага энтузіязму, скіраванага на сцягванне да купы выцерабленых з чарналесся аскепкаў былых ідэальнасцяў, постмадэрн быў і не да часу, і не да месца. У тую пару, калі ўсе задзіралі галовы, з радасцю ў вачах вітаючы кожную падвышку гары падпарахнелага ламачча, піянеры беларускага постмадэрну блыталіся пад нагамі апантаных дойлідаў Адраджэння і няўцямна мармыталі, што дарэмна задзіраць галовы, бо ніякіх гораў няма (і няма ніякіх глыбіняў), а ёсць толькі роўнядзь дыскурса, з чаго бессэнсоўна аднаўляць былыя ўзвышшы ды ладзіць новыя — хутчэй наадварот, трэба

расцягваць па цаглінках ацалелыя муры тых універсалісцкіх вежаў, што яшчэ дзе-нідзе засталіся, бо калі іх не дэканструяваць дарэшты, дык за імі мы ніколі не ўбачым сэнсу і прыгажосці сапраўднага бытнага.

Натуральна, піянераў беларускага постмадэрну ніхто не слухаўся, а дойліды Адраджэння іх нават лаялі за тое, што яны блытаюцца пад нагамі, і кухталямі гналі прэч, каб не заміналі святой справе. Гіцлі ўжо здалёк голасна блюзнерылі, што Беларусь ад пачатку задуманая Богам як постмадэрновы праект і таму ў адраджэнцаў і розных іншых логацэнтрыстаў тут ніколі нічога вартага не атрымаецца, колькі б яны ні завіхаліся ля сваіх прывідаў. А калі нястомныя працаўнікі на ніве Адраджэння разыходзіліся па хатах, каб хоць трохі адпачыць, нахабныя дэканструктары выкрадалі з купы наноў сабранага ламачча парэшткі ідэальных каштоўнасцяў і раскідвалі іх абы-куды наўсцяж постмадэрновага дыскурса.

Магчыма, гэткім зладзейскім чынам гіцлі пакрысе параскідалі б усё, што дрэнна ляжала, але тут надарыўся чарговы землятрус, бел-чырвона-белыя вяночкі паападалі з высокіх крокваў на дзірван топаса, і постмадэрністы патрапілі ў досыць няёмкае становішча, бо ўсё тое высокае, што яны мерыліся абрушыць на роўнядзь дыскурса, асыпалася не з іхняга мазаля.

Постмадэрністы апынуліся ў няёмкім становішчы, а ўсе шчырыя беларусы у глыбокай рос-

пачы, паколькі ім зноў не дазволілі ўпляжыць сваю прастору пад універсалісцкую піраміду. Малаверагодна, што бліжэйшымі часамі хоць у каго атрымаецца пераканаць нас, што для вялікай роспачы няма асаблівых падставаў, бо гэты землятрус адбыўся адно ў нашых галовах, а насамрэч ад яго не зварухнулася ніводнае каліўца бытнага... Марныя будуць словы, а бадай што і абразлівыя як для пакрыўджаных чарговай паразай беларусаў. Тым болей, крый Божа каму звягнуць, што так яно, можа, нават і да лепшага ў пару камунікатыўна адкрытых прастораў, якім усе гэтыя ўніверсалісцкія ўзвышшы адно замінаюць вольна расхінацца ў чатыры бакі (ужо не кажучы пра наследаванне ўсёй папярэдняй гісторыі Беларусі, утворанай самім панам Богам як дыскурс, вольны ад эйдычнага прымусу)... Пра нешта такое лепей маўчаць, бо мала не падасца. І тут ужо нічога не паробіш: прасцей ушчэнт разбурыць Вялікі кітайскі мур, чым выламаць хоць адну штыкеціну з таго ментальнага плота, якім мы адгарадзіліся ад сапраўднай явы бытнага...

Пэўна, як немагчыма пабудаваць камунізм без Сусветнай рэвалюцыі, дык гэтаксама нельга ўсталяваць постмадэрновы светагляд у адной асобна ўзятай краіне. Хаця нам тут на Беларусі, як мала дзе каму, належала б вітаць прыйсце постмадэрну, паколькі праз яго мы, здаецца, нарэшце можам праясніцца для сябе ды іншых у панятках, не заслоненых запазычанымі ідэа-

лагемнымі каштоўнасцямі, і з гэтага тоесных натуральнай рэальнасці бытнага, якое не ведае ні вялікіх, ні малых народаў, ні гісторыі, ні ідэалогіі, ні свабоды, ні незалежнасці — бо ў натуральным бытным пануюць адно актуальнасці, кожная з якіх існуе толькі як момант адбывання самой сябе.

Зрэшты, ніколі нічым іншым бытнае і не было, як толькі вось гэтым адбываннем актуальнасцяў у спосабе татальнага калейдаскопа фізічных і сацыякультурных феноменаў. Але адно цяпер плён колькітысячагадовай іерархічнай структуралізацыі гэтых актуальнасцяў ды ўніверсалізацыя іх у якасці канцэптуальных ідэяў пачынае ўсведамляцца намі як глабальны Сімулякр, што гіганцкім бяльмом засланіў нашыя вочы ад белага свету.

Уласна, постмадэрн і быў пакліканы, каб вызваліць нашыя зрэнкі ад гэтага бяльма і наноў прызвычаіць вачыма не толькі глядзець, але і бачыць: у малпе бачыць жывую істоту, у крыжы — ссечанае дрэва, у сярпе — вострае лязо, у Пазняку — моцна пакрыўджанага цэнтрапалеглым лёсам і з гэтага злоснага на ўвесь свет беларуса...

Толькі ў казках і святарных кнігах цуды відушчы адбываюцца ў адначассе і не патрабуюць высілкаў саміх знядужалых, а жывое жыццё лякуе марудна і пераважна праз нашыя ўласныя вымогі. Таму ў нас нічога не атрымаецца, калі мы самі не будзем упарта сячы і карчаваць пабіты шашалем часу і даўно пасохлы лес логацэн-

трычных сімулякраў, каб вялічыць і вялічыць ляда адкрытых святлу і вачам дыскурсаў бытнага. Але найперш і перадусім нам трэба з коранем выкарчаваць ідэю Беларусі, бо, не прарабіўшы гэтай справы, мы ніколі не зразумеем усю каштоўнасць дыскурса як менавіта боскага дарунку беларусам.

Беларусь як дыскурс Беларусі і Беларусь як ідэя Беларусі — гэта дзве канцэптуальна варожыя розніцы, два рашуча не-сумесныя бачанні як рэальнага, гэтак і а-рэальнага светаў.

Ідэя Беларусі — гэта звычайны платонаўскі сімулякр, якім не пазначаецца нішто рэальна яўнае і які мае сэнс адно ў а-рэальнасці, да таго ж толькі ў яе логацэнтрычным закутку...

Дыскурс Беларусі — гэта пэўны вымер вечна рухомага бытнага, які ахоплівае ўсе сацыякультурныя феномены, што могуць быць паасобку ці ў вязьме актуалізаваныя (вымкнутыя з сваёй латэнтнай утоенасці) хоць якой апрычонай сітуацыяй.

У адрозненне ад ідэі Беларусі, што выяўляецца праз нейкую суму адсарбаваных, сістэматызаваных і статычна зафіксаваных знакаў, дыскурс Беларусі наперад нічым не зададзены (акрамя як самім фактам наяўнасці дыскурса), гэта чыстая магчымасць белага аркуша паперы, які спеліцца пазнакамі актуальных феноменаў адно ў кожны асобны момант запатрабаванасці гэтага дыскурса і ў маштабах, тоесных гэтай запатрабаванасці.

Беларусь як дыскурс, варагуючы з уласна ідэяй Беларусі, разам з тым не адмаўляе ўсяго таго, што мы ўцялесніваем у гэтую ідэю, чым яе падмацоўваем і забяспечваем — ён адмаўляе толькі сам панятак ідэі і метадалогію яе функцыянавання.

Дыскурсіўнае мысленне, гэтаксама як і лагацэнтрычнае, фіксуе і тыя падзеі (акрамя ўсіх іншых), якія карэктна ахапіць ідэяй Беларусі, але яно менавіта толькі фіксуе іх як прысутныя ў адпаведным часе і месцы, нават у помысле не маючы аніякага намеру натыркваць ужо збытае і толькі што яўленае ў нейкай лінейнай паслядоўнасці на ражон той ці іншай абстрактнай прыдумкі (і найперш — ідэі Беларусі).

Постмадэрновы светагляд вызваляе нас ад блуднай патрэбы штучна-прымусовага задзіночання несумерных ды несуладных феноменаў з розных часоў і розных прастораў у адным задушлівым катуху. Відаць, мы сапраўды вачамі адно глядзім, а бачым, як, пэўна, сказаў бы Юрась Барысевіч, патыліцай, калі нам падаецца цалкам абгрунтаваным сашчэпліваць ідэяй Беларусі ў нейкую вектарна паслядоўную і трывалую еднасць Усяслава Чарадзея і Цішку Гартнага, Кірылу Тураўскага і Стэфана Баторыя, Сымона Буднага і Пятра Машэрава, Полацкае княства, Рэч Паспалітую і БССР, крэваў, ліцвінаў, русінаў, яцвягаў, вялікалітоўцаў, тутэйшых, крэсавякаў, беларусаў, мы-рускіх...

Колькі не адно ідэалагічна, а і ідэалагемна амаль ніякім чынам не стасоўных сусветаў спрадвеку табарылася ў нашай прасторы, і з якім дзівам, абурэннем ці рогатам успрыняла б большыня герояў тых размаітых і ўжо даўно прамінулых сусветаў звестку з будучыні, што яны, атрымліваецца, працавалі, змагаліся, пакутавалі і ахвяравалі сваімі жыццямі на карысць ідэі Беларусі і таму цяпер фігуруюць адныя ў пантэоне, а другія ў іканастасе змагарных ваяроў і святых пакутнікаў гэтай ідэі.

Шаноўныя спадары логацэнтрысты, пабойцеся свайго Бога! Усе тыя людзі жылі, ні сном ні духам ведаць не ведаючы пра нейкую там Беларусь, а падзеі здараліся дзеля зусім адрозных і ў кожным разе апрычоных задачаў і мэтаў, між іншым, арганізаваных ды ідэалагічна забяспечаных таксама нейкімі логацэнтрычнымі стратэгіямі, што робіць ужо зусім непрыстойным бясконцае перацягванне нябожчыкаў за вушы з адных ідэалагемаў у другія... І на якую такую халеру нам гэтыя не вельмі далікатныя і не надта плённыя некрафільскія мітрэнгі?! Вунь ужо колькі ўсяго панацягвалі, а сэнсу? Няўжо не бачна, што ўніверсалісцкі ўцэнтраваная ідэя Беларусі так і не змагла (і не магла, і не зможа — тым болей у кантэксце сучасных светаглядных тэндэнцый) ахапіць, злагодзіць і жыццядайна дапасаваць да свайго эйдычнага фантома ўсе тыя шматлікія дыскурсы рэальнага бытнага, што разгортваліся ў гэтым лагатопе цягам тысячагоддзяў?

Зрэшты, апошняе запытанне было звычайнай рыторыкай. Крызіс ідэі Беларусі навідавоку, як навідавоку і спробы пераадолець яго праз замену адной збанкрутаванай логацэнтрычнай уявы на такую самую, але іншую. Сярод «іншых» сёння найперш канкуруюць за лідэрства канцэпты крываў, ліцвінаў ды русінаў. Малаверагодна, што адзін з гэтых канцэптаў ці хоць нейкі яшчэ ў якой аддаленай перспектыве пераможа хай сабе ўжо і збанкрутаваную ідэю Беларусі ды зойме цэнтрапалеглае месца ў ідэалагемнай кампазіцыі нашага бытнавання. Аднак калі падобнае і здарыцца, то з гэтага вялікага гармідару мы будзем мець раўнютка тое самае, што маем і цяпер. Усяго толькі і з'явіцца навіны, што ў той пераможнай кампазіцыі на месцы ўжо звыклых лакальных фігур будуць упісаныя раней занатаваныя адно на маргіналіях, альбо тады ўвогуле адсутныя. Бо, паводле сваёй логацэнтрычнай сутвы, ідэя Крываў (як і Ліцвінаў ці Русінаў) нічым не розніцца ад ідэі Беларусі і гэтаксама, як апошняя, ахоплівае толькі адно з вымярэнняў дыскурса Беларусі, адсякаючы і марнуючы ўсе шматлікія іншыя.

Урэшце трэба прызнаць, што ў сваёй абсалютнай бальшыні ўсе логацэнтрычныя ідэі — неверагодна марнатраўныя, і я не выключаю, што іхні сыход з «гістарычнай арэны» абумоўлены найперш малой эфектыўнасцю і вельмі «нізкім каэфіцыентам карыснага дзеяння», асабліва як да найноўшай сітуацыі, калі тэхналогіі адбыван-

ня быцця прынамсі імкнуцца разгортвацца ў накірунку, так бы мовіць, «безадкіднай вытворчасці». Гэта значыць, скарыстоўваюць усё былое без астачы, а не толькі ідэалагемна вылучаныя з яго фрагменты.

І што з усяго гэтага вынікае? Ды тое, што як па-добраму, дык ужо пара было б нам неяк пакрысе пераставаць займацца марнатраўствам уласных энергіі і часу. Сэнс не зробленага (паўтаруся) — заставацца не зробленым. І паколькі ў свой час нам не было наканавана выштукаваць для сябе ўсялякія цэнтрапалеглыя канструкцыі ды абстракцыі, у тым ліку і такія, як, скажам, нацыянальная ідэя і нацыянальная дзяржава, то і не трэба сёння жыць прамінулым днём, згодна прымаўкі: лепей позна, чым ніколі... Ні халеры не лепей позна, хаця часам і вельмі карціць, каб у нас усё хоць калі было, як у суседзяў было некалі. Тае бяды. Не станем лішне журыцца з таго, што ў гісторыі нашага логатопа адсутнічае колькі там эпох сацыяльнай фармалізацыі ідэальных універсалій. Бо, здаецца, праблема палягае зусім у іншым, а менавіта ў тым, што і цяпер мы ўсё яшчэ глядзім на свет праз бельмы ўніверсаліцкіх сімулякраў і таму не бачым Беларусь як дыскурс шматлікіх і разнастайных сусветаў, якія без калецтва кожнага з іх не могуць быць паяднаныя ў нейкую агульнасць нічым яшчэ, акрамя як дыскурсам Беларусі, між іншым, дараваным нам самім панам Богам.

Як запыніць сонца над Беларуссю?

«Парыж хутка будзе разбураны».

Леанід Дранько-Майсюк
«Стомленасць Парыжам»

Чаму заможнасць грамадства мерыцца колькасцю кампутараў на душу насельнікаў, а не колькасцю вячыстых дрэваў, рэсурсамі інтэлектуальнай інфармацыі, а не рэсурсамі пітной вады? Хаця кожнаму зразумела, што для падставовага існавання чалавека вада і дрэвы — рэчы куды больш істотныя за інфармацыю ды кампутары...

Чаму спеласць інтэлекту апазнаецца праз веданне Рыльке і Вітгенштайна, а не праз веданне спрадвечных песень і показак свайго народа? Хаця няцяжка здагадацца, што спеўны досвед вясковай бабулькі не менш каштоўны для прасветы сутвы быцця, чым кафедральны досвед прафесара...

Чаму веліч нацыі вызначаецца памерамі народаў, апалоненых яе войскамі і яе культурай, а не здольнасцю праз стагоддзі трымаць чужынны палон, упарта чакаючы пары свайго выбаўлення? Хаця ўжо дзве тысячы гадоў мы жывем

у цывілізацыі Хрыста, які агалосіў цярпенне і пакору сярод вышэйшых каштоўнасцяў чалавека...

Падобных «чаму», як грушаў з дзічкі, можна натрэсці безліч, але нават згаданыя тут у апазіцыі «вада», «дрэвы», «традыцыйная культура», «цярпенне» і «пакора», калі з іх выбудаваць адпаведную сістэму каштоўнасцяў, явяць свету (і нам самім) Беларусь як адну з самых заможных краінаў Еўропы, а беларусаў — як вялікую еўрапейскую нацыю...

Дык у чым праблема?

Ды ў тым, што нават калі мы праробім гэтую працу і змайструем адпаведную сваім багаццям сістэму ацэнак, то ані свет, ані мы самі — ніхто не заўважыць ні нашай велічы, ні нашай раскошы...

Ніхто (і мы самі) не ўбачыць нас, бо тая карэкцыя зроку, што стагоддзямі фармавала каштоўнасную перспектыву бачання еўрапейскага чалавека, якраз і адбывалася праз высячэнне на паперу лясоў, атручванне мануфактурамі рэкаў, штукаванне спекулятыўных абстракцыяў, зваяванне плямёнаў і народаў... Праз усё тое, чаго ў нас амаль не было і што ў нас, лічы, не рабілася.

Таму натуральна, што сонца гэтак скарэктаваных каштоўнасцяў запынілася не над намі, а над Парыжам, а мы апынуліся ў яго глыбокім цяню, дзе марудна сноўдаемся з вечна задранымі да асвечанай гары барадамі, спатыкаемся на кожным кроку і паныла нэндзім: калі гэта «загляне сонца ў наша ваконца»?

— Дык няўжо нам да скону гібець у гэтым золкім сутонні, няўжо адсюль няма ніякага выйсця на ясны белы свет? — неяк рашуча запытаўся я сам у сябе.

І сам сабе рашуча адказаў:

— Няма!

— Але ж нешта трэба рабіць.

— Трэба, — пагадзіўся я сам з сабою.

— А што трэба?..

І тут раптам вымавілася, як выдыхнулася:

— Разбурыць Парыж.

...Тады я адразу і вырашыў, што мушу спехам напісаць эсэ з адпаведнай назвай, каб разгарнуць сваю эўрыстыку ў шыхты лагічна сашчэпленых сілагізмаў і тым самым давесці ўсім занураным у панылась беларусам, што ў нас няма альтэрнатывы: альбо мы разбурым Парыж, альбо Парыж у рэшце рэшт сваім цяжкім ценем спляжыць нас — дашчэнту.

Дарэчы, я люблю Парыж, але... Але Беларусь я люблю болей. І таму калі пытанне паўстала рубам — каму знікнуць, а каму быць заставацца, дык я, натуральна, выбраў Беларусь.

Мэта была вызначаная, са сродкамі таксама асаблівых праблем не прадбачылася: мы маем адно з самых моцных войскаў у Еўропе, а калі ўлічыць, што наш вялікі сусед заўсёды гатовы ваяваць дзе заўгодна і з кім заўгодна (да таго ж ён кагадзе набыў у Чачні мадэрновы досвед бурэння гарадоў), то, ясная рэч, Парыжу ўжо ня-

доўга заставалася зіхацець у промнях нахабна запыненага ім сонца.

Я нават ведаў, што мы зробім перадусім, як толькі руіны Парыжа хоць трохі астынуць... Найперш мы сфармуем калону трактараў «Беларусь» з прычэпамі, насыпем у прычэпы бульбы і выправім калону да Парыжа, каб засадзіць Елісейскія палі беларускай бульбай. Было ў мяне і шмат іншых цікавых подумак, якія я збіраўся выкласці ў тым эсэ, што мусіла папярэднічаць рэальным дзеям. Але не выклаў, і эсэ не паспеў напісаць, бо якраз пад той момант даведаўся ад свайго знаёмца, алжырскага габрэя па прозвішчы Дэрыда, што Парыж, вохці мне, ужо даўно разбураны, і цяпер усе французскія постмадэрністы займаюцца дэканструкцыяй ягоных руінаў.

Вядома, габрэі разумныя і дасведчаныя людзі, але вядома і тое, што цалкам даваць ім веры ніколі нельга. Таму я далікатна справіўся яшчэ ў іншых вядомых мне французаў (Льётара, Барта, Дэлёза...) наконт лёсу Парыжа, і ўсе яны запэўнілі, што хоць Дэрыда і габрэй, аднак гэтым разам ён сказаў самую што ні ёсць чысцюткую праўду, і таму нам няма ніякай патрэбы скідваць на Парыж расейскія бомбы і садзіць на Елісейскіх палях беларускую бульбу.

Неўзабаве я трымаў у руках кнігу Льётара «Перапісаць сучаснасць», у якой ён якраз і распавядаў пра гісторыю бурэння Парыжа і пра таго, хто гэткае змог прарабіць без грукату і пылу, а менавіта — пра Постмадэрн.

Сёння пра збаўцу беларусаў ад прыгнёту Вялікага еўрапейскага наратыву (сталіцай якога і быў Парыж) усе хоць нешта ды чулі. Але раўнуючы з тым, што зрабіў Постмадэрн дзеля нашай шматпакутнай бацькаўшчыны, якая да гэтага гібела, упляжаная ў глебу цяжкім ценем Парыжа (а цяпер пакрысе выпростваецца пад лагодным сонейкам, што суквеціцца прама над намі), мы ведаем да прыкрага мала, і да таго ж нашае веданне цмянае, як замурзанае дымам шкло, праз якое дзеці спрабуюць глядзець на сонца. Таму я, вызвалены ад абавязку агітаваць беларусаў за інтэрвенцыю Еўропы, вырашыў скарыстаць лішак часу на ўслаўленне героя, дзякуючы якому, мабыць, упершыню ў гісторыі людства кожны мае Сонца столькі, колькі яму дазваляе геаграфія, а не ідэалогія...

Маё крэмзанне паперы не падаецца мне марным яшчэ і таму, што нават тутэйшыя (і адданыя!) заўзятары постмадэрну досыць часта блытаюць яго з кімсьці іншым ці надаюць яму якасці, якіх ён не мае. А гэта нам, постмадэрністым, не да гонару. Дык не лянуйся, сказаў я сам сабе, і кінь колькі жменяў святла на ўсё яшчэ скутыя каланіяльнай цемрай розумы...

Вось хаця б, на пачатак, наступны прыклад: постмадэрн у нас чамусьці ўпарта залічваюць да авангарду. Але гэта непамыснасць. Авангард усім цяжарам свайго вектара кінуты наперад: авангард — авантурны ар'ергард ідэалагемы прагрэсу (як у мастацтве, так і ў светабачанні наогул),

а постмадэрн (калі карыстацца катэгорыямі не ягонага вымеру — а ў абычаёвых гаворках адно такімі мы і карыстаемся) спрэс «рэгрэсіўны». Уласна, постмадэрн рэгрэсіўны a priori, ён і паўстаў з усведамлення, што прагрэсіўныя тэндэнцыі, вектарна скіраваныя «ўперад», на разгортванне новых (метафізічных, эстэтычных, этычных...) прастораў, болей немагчымыя, калі, натуральна, не заплюшчваць вочы на яўлены досведам XX стагоддзя скрай інтэлігібельнага патэнцыялу чалавека.

Разам з тым было б недарэчна бачыць у нашым героі антытэзу авангарду, хаця адной з галоўных стратэгіяў постмадэрну і з'яўляецца дэканструкцыя, гэта значыць, тое, што дэмантуе сучаснасць як бы ў накірунку мінуласці. Аднак постмадэрн не ёсць антытэзай авангарду (як і мадэрну ўвогуле), бо на постмадэрне лінейна-паслядоўная сістэма вымярэння скончылася па той простай прычыне, што якраз у гэты момант час раптам спатыкнуўся ды знерухомеў... З чаго атрымаўся несусветны вэрхал, паколькі ўсё, што раней на ім надзейна палягала, скранулася са сваіх месцаў, пападала і пераблыталася. Каб хоць трохі разгрэсці гэты тэктанічны сметнік, замест часу (і ў ролі ілюзіі часу) падхапілася дзеіць дэканструкцыя, якая цяпер фармуе рэальнасць не праз будучае, сучаснае ці мінулае, а праз дэмантаж збуцвелых руінаў быцця і спантанную гульню з фрагментамі паўсюдна разбэрсанага буцвення.

Паводле папярэдняга як быццам выглядае, што постмадэрн — гэта спрэс бурэнне і ніштажэнне... Так, бурэнне, але не спрэс, а толькі стасоўна ўніверсалісцкіх сімулякраў. А што да сітуацыі дыскурсіўных практык — дык ні ў якім разе і нават зусім наадварот. Постмадэрн — гэта спроба стварэння з розных лінейна-плоскасных канструкцыяў (захаваных ад здэвальваванага трохмернага свету з цэнтрапалеглай дамінантай у сярэдзіне) нелінейных кампазіцыяў як патэнцыйна больш багатых дзеля адбывання чалавекам свайго жыцця.

Той, хто надзяляе постмадэрн функцыямі татальнага анігілятара, зазвычай тоесніць яго і з апакаліптычным дэгуманізатарам — што таксама непамыснасць і глупота. Гэта мадэрн (улучна з авангардам) быў «антычалавечай» з'явай, прынамсі, у тым сэнсе, што праз розныя «прагрэсіўныя ідэі» імкнуўся мадэрнізаваць чалавека насуперак яго ўласнай патрэбе. Здаецца, мадэрн заняпаў, так і не паспеўшы зразумець, што ў чалавека няма іншай «ідэі», акрамя як абсалютна бесперспектыўна быць заўсёды аднолькава чалавекам і аднолькава заставацца сам-насам у сітуацыі наўзбоч альбо пасля ўсяго, што хоць калі адбывалася з ім раней ці адбываецца цяпер.

Постмадэрн — гэта сум на тэму вяртання туды, дзе ўсё ўжо ёсць як сітуацыя пасля: пасля гісторыі, культуры, рэлігіі, ідэалогіі, чалавека... пасля ўсяго, што адбылося.

Аднак ва ўсялякую пару адбывання чалавекам быцця заўсёды нешта адбывалася ў сваім канцавым значэнні, адбывалася як завяршвалася. Між тым, ніхто і ніколі раней не фармуляваў як быццам такое ж самае «пасля» ў значэннях, тоесных постмадэрну. Прычына тут, бадай, у тым, што раней кожная сітуацыя «пасля» таго, што адбылося, мела свой антонім, які паралельна і адначасна фармуляваў гэтую сітуацыю як сітуацыю «перад» — перад тым, што адбудзецца (адзінае выключэнне — апакаліпсіс, праўда, і ў выпадку з апакаліпсісам мы маем хутчэй сітуацыю татальнага «канца», а не сітуацыю «пасля канца»). У гэтым прынцыповая розніца паміж усімі ранейшымі «пасля» і «пасля» постмадэрновай пары.

Але чаму менавіта цяпер сфармавалася і нават сярод аптымістых наўсцяж запанавала разуменне, што ўсё ўжо «пасля» і нічога «перад», што ўсё ўжо было і нічога больш не будзе, хаця жыццё доўжыцца, яно як ніколі раней насычанае ідэямі, падзеямі, праектамі, катастрофамі?

Верагодна, адказаў на гэтае запытанне шмат, але я ведаю толькі адзін з іх...

Час — гэта вялікая Ідэалагема (а не мера злічэння дынамікі бытнага ці нешта яшчэ). Цягам апошняй эры ў гэтай вялікай Ідэалагеме дамінуючай была канцэпцыя руху наперад, іншымі словамі — прагрэсу, што абапіралася на двухскладовую структуру часу, якую фармавалі ідэалогія і храналогія.

Ідэалогія — гэта пераважна «перад» (скажам, «светлым будучым»), хаця фармальна вектар спадзяванняў мог быць завернуты і ў адваротным кірунку («залаты век»). Храналогія — гэта пераважна «пасля»; гэта рахункаванне мэтавых спадзяванняў у ідэалагічна адсарбаваных лічбах, фактах і падзеях.

З якога боку ні падступіся, але потым усё роўна давядзецца пагадзіцца, што ва ўсю «гістарычную» пару бытнавання чалавека час найперш прыдаваўся ў якасці інструмента Ідэалогіі (урэшце, спачатку ён і быў пакліканы аб'явіцца выключна з ідэалагічных патрэбаў, а непасрэдна храналагічную ролю прыдбаў сабе потым, значна пазней). Але ў ХХ стагоддзі Ідэалогія патрапіла ў сітуацыю жорсткага крызісу, скуль, нягледзячы на ўсе вымогі, так наноў і не вылузнулася ў кшталт канцэптуальнай з'явы камунікатыўна адкрытай цывілізацыі (цяпер, згорнутая ў лакальныя ды маргінальныя вымеры, яна пакрысе гібее, чакаючы скону).

З гэтага татальнага крызісу Ідэалогіі час застаўся без свайго базавага апірышча, а значыць, і без хоць якой уцямнай перспектывы. Ён яшчэ сяк-так трымаецца на раней сфармаванай храналагічнай інерцыі, але ягонае рушэнне ўперад ужо выглядае, як абыякавае падзенне ў нікуды.

І што мы з гэтага маем? А тое, што эпоха постмадэрну, у адрозненне ад папярэдніх эпох, не можа дадаць да скрушнага «пасля ўсяго» аптымістычны антонім «перад чымсьці іншым», бо

«перад», як і ўсялякі вектар руху, магчымы толькі пры ўмове мэтавага забеспячэння ідэалагічна актыўным (а не храналагічна пасіўным, як гэта ёсць цяпер) часам.

Карацей кажучы, разам са стратай Ідэалогіі мы страцілі і час як магчымасць апынуцца «перад» нечым прынцыпова новым ад таго, што ўжо было. Адсюль чалавеку надалей толькі і застаецца ўсюды і заўсёды апынацца ў сітуацыі «пасля» ўсяго.

Дарэчы, я тут неабачліва прамінуў адзін істотны момант, які нельга пакінуць па-за ўвагай у звязку з праблемай змарнення Ідэалогіі. А ўласна, з чаго гэта яна знемаглася? Як ні дзіўна, але адказ, прынамсі яго ладная частка, палягае навідавоку: цягам Новай пары Ідэалогія прайграла ў канкурэнтнай барацьбе Тэхналогіі. Усе апошнія эпохі Тэхналогія актыўна мадэрнізавалася і разгортвалася ў накірунку да чалавека — і не толькі элітарнага, але і масавага. Літаральна штогод, і ў дынамічнай прагрэсіі, яна дадавала нешта новае да ўтульнасці і зручнасці чалавечага бытнавання. Прынцыпы і механізмы, праз якія Тэхналогія з усё большай мерай грунтоўнасці забяспечвала чалавека існаваннем, настолькі пераўзыходзілі магчымасці Ідэалогіі, што лёс апошняй ужо быў прадвырашаны даўно, і толькі назапашаны ў тысячагоддзях неверагодна магутны патэнцыял дазволіў ёй інерцыйна пратрымацца да нашых дзён.

Нельга сказаць, што Ідэалогія зусім не супраціўлялася тэхналагічнаму нашэсцю, што яна без барацьбы скарылася скрушнаму лёсу... Рэнесанс, Асветніцтва, Камунізм — усё гэта яе вялікія войны з Тэхналогіяй, у якіх яна спрабавала перамагчы ворага ягонай жа зброяй — сацыяльнасцю. Зброя была ладнай, але здабытыя гэткім чынам перамогі мацавалі не Ідэалогію, а ейнага ворага — Тэхналогію...

І калі Ідэалогія знемаглася дарэшты, тады і паўстаў Постмадэрн як першая, калі можна так сказаць, ідэалогія без ідэалогіі. Пры ўсёй таўталагічнасці гэтага выслоўя, яно мне падаецца досыць дакладным, бо, нягледзячы на прынцыповую антыідэалагічнасць постмадэрну, ён, па вялікім рахунку, спраўдзіў самыя патаемныя ідэалагемныя спадзевы ўсіх пакрыўджаных цэнтрапалеглым лёсам, паколькі ў адначассе разбурыў маналітную іерархію духоўнага візіянерства, якое цягам тысячагоддзяў манапольна фармавала «пад сябе» ўсю сістэму каштоўнасцяў.

У пэўным сэнсе постмадэрн — гэта светапоглядная рэвалюцыя пралетарыяў духу. Ён не толькі зруйнаваў усе замкі і палацы інтэлектуальных магнатаў мінуўшчыны, але, што куды больш істотна, увогуле скасаваў розніцу паміж вялікім і малым, паміж Гамерам і Гілевічам, Парыжам і Нясвіжам, Джамалунгмай і Лысай гарой, Атлантычным акіянам і калюжынай узбоч майго кроку...

Усё, што з'яўляецца як бытнае, аднолькава значнае паміж сабой, раўнуючы з нябытным... Гэтая ідэальная адзінка (ёсць у наяўнасці) вымярэння ўсяго прысутнага ў бытным была згамаваная паўставаннем логацэнтрычных ідэалагем, якія і абумовілі феномен вектарна скіраванага часу і тым самым сфармавалі найбольш дыскрымінацыйную з катэгорыяў — «вялікае». Механізм паўставання хоць якога «вялікага» якраз і палягаў на сімуляцыі руху ўперад, бо нішто не з'яўляецца адразу «вялікім», такім яно становіцца ў дынамічным разгортванні самога сябе адносна пэўнай ідэалагемнай перспектывы. У сітуацыі адсутнасці гэтай перспектывы і, адпаведна, знерухомленасці часу ўжо нішто не ёсць ні малым, ні вялікім. Але адсюль зусім не вынікае, што постмадэрн татальна адмаўляецца ад катэгорыі меры — ён толькі прынцыпова мяняе яе каардынаты: на месца бінарнай апазіцыі «вялікае» — «малое» постмадэрн прапаноўвае апазіцыю «актуальнае» — «не-актуальнае». Такім чынам, паводле постмадэрну, быццё — гэта перманентная пульсацыя актуальных феноменаў быцця, дзе ў якасці актуальных феноменаў могуць выступаць самыя малыя велічыні, калі карыстацца вымерам логацэнтрычных пазнак і ацэнак. Бо ў постмадэрне істотны найперш сам высверк актуальнасці, а не яе параметры, як гэта было ў сістэмах статычных іерархіяў, дзе ад памераў падзеі залежала яе месца і час прысутнасці ў архіве быцця.

Безумоўна, значнасць актуальнасці ў пэўнай меры таксама залежыць ад уласных параметраў, але паколькі актуальнасць не замацаваная ні ў часе, ні ў прасторы, то яе дамінаванне доўжыцца толькі да высверку новай актуальнасці, якая засloніць папярэдніцу, незалежна ад памераў як першай, так і другой.

Актуальнае (а не вялікае ці малое) у якасці базавай адзінкі вымярэння бытнага цалкам перайначвае карціну свету, робіць непатрэбнымі ўсе старыя мапы (засмечаныя, як шыбы мушыным экскрэментам, кропкамі розных сталіцаў) і статычныя падручнікі па гісторыі ды культуры, у якіх разнаітыя феномены і падзеі несупынна рухомага мінулага выкладзеныя адпаведна карпаратыўным мэтам былых ды сучасных інтэлектуальных магнатаў.

Постмадэрновая карціна свету — гэта стос белых аркушаў, на якіх кожны пад уласны густ і наяўную пажаду раз-пораз накрэслівае ўсё іншыя контуры быцця. Але ні фігуры гэтых контураў, ні тое, што мы малюем у сярэдзіне (Белую ці Эйфелеву вежу) — нішто тут не мае істотнага значэння. Істотным для ўсіх гэтых маляванак ёсць адно тое, што ўсе яны пазбаўленыя перспектывы (здаецца, так бачаць і малююць свет дзеці).

Нарэшце чалавек, якому спрадвеку было наканавана абсалютна бесперспектыўна заставацца ў сітуацыі самога сябе, выбаўлены постмадэрнам ад прымусовага пошуку далягляду ў прасторы, часе і сэнсе свайго існавання, а калі казаць

папросту і груба, то нарэшце чалавек апынуўся свабодным ад ідэалогіі пракаветнага дурноцця — аптымізму. Цяпер, вольны, ён можа быць тым, кім ёсць — самотным, як сонца...

І яшчэ вось пра што (патрэбнае не столькі дзеля самога сябе, колькі дзеля таго, каб вярнуць чытача на пачатак гаворкі і тым заканчаваць тэкст)...

Постмадэрн, скасаваўшы дыскрымінацыйную розніцу паміж «вялікім» і «малым» і ўшанаваўшы ўсё прысутнае ў бытным аднолькава роўнай мерай «ёсць у наяўным», тым самым вырашыў і адвечную праблему «гістарычна» абумоўленага аўтсайдэрства беларусаў, ад чаго нас у цэнтрапалеглых ідэалагемных кампазіцыях ужо ніколі не пазбавіў бы ні ўдалы збег гістарычных абставін, ні ўласныя ахвярныя і нават змагарныя вымогі. Апынуўшыся ў сітуацыі панавання актуаліяў, і аднолькава з усімі ўганараваныя сімулякрам «ёсць» у сваім *няма*, мы больш не маем патрэбы ў мары пра «пачэсны пасад між народамі», як і ў жаданні разбурыць Парыж, каб вылузнуцца з-пад яго даўжэзнага ценю ды акрыяць у промнях жывога сонца ўласнай вартасці — мы ўсё гэта цяпер ужо маем з ласкі Постмадэрну.

Таму болей не пытайцеся ў мяне: «Як запыніць сонца над Беларуссю?»

ГУТАРКА НА РАЗВІТАННЕ*

* Тэкст скампіляваны з гутарак, надрукаваных у часопісах «Паміж» і «nihil».

Таццяна Слінка: *У філасофскай супольнасці, ды і не толькі там, Вы вядомыя як той, каго* ***няма****. Аднак падаецца, што Ваша дэкларацыя ўласнай адсутнасці была ўспрынятая ўсяго як эпатажнасць і выклік, але абсалютова не асэнсаваная як філасофская тэза. Можа, паспрабуйце ўдакладніць, што Вы мелі наўвеце пад гэтым «мяне няма».*

– Прынамсі, зусім не тое, на што зважаў Сартр, калі казаў: «Чалавек – гэта дзірка ў быцці». Наўрад ці хто, акрамя зацятых вернікаў, спадзяецца, што я-чалавеку можна падшукаць анталагічнае алібі, але мала хто ставіў пад сумнеў наяўнасць экзыстэнцыйнага алібі ў я-чалавека. Тым болей падобны сумнеў немагчымы быў для класічнага экзістэнцыялізму, які абсалютызаваў «Я» і цалкам трымаўся гэтай абсалютызацыяй. У маім выпадку ўсё выглядае радыкальна інакш. Сёння я схільны лічыць, што «Я» – гэта толькі граматычная катэгорыя, якую мяне вымушае ўжываць мова (прыкладам таму і дадзены сказ); «Я» патрэбнае не мне, а мове, бо мова ўсёй сваёю структурай угрунтаваная ў гэтае катэгарыяльнае «Я».

Дый наагул, калі класічны экзістэнцыялізм лічыў, што чалавек напампаваны экзістэнцыяй, як футбольны мячык паветрам, дык я мяркую, што ўнутры чалавека – «экзістэнцыйны вакуум»

(формула Вітара Франкла, якую ён выснаваў з досведу назірання за палоннікамі канцэнтрацыйнага лагеру, ад пакутаў страціўшых «усё чалавечае»). Але ў адрозненне ад Франкла, я не бачу экзістэнцыйнай розніцы паміж чалавекам на волі і чалавекам у канцлагеры, бо з майго гледзішча я-чалавек — гэта толькі пэўнае месца, на прасторы якога атабарваюцца і гуртуюцца самыя розныя феномены бытнага і быцця: фізічныя, біялагічныя, сацыяльныя, культурныя, ідэалагемныя і — «экзістэнцыйныя». І розніца вольнага чалавека ад палоненага не ў тым, што апошняга не выпускаюць за калючы дрот у шырокі абсяг бытнага, а ў тым, што ўся разнастайнасць феноменаў бытнага не прапускаецца праз калючы дрот на прастору чалавека. Заблакаваны ад бытнага (і тым спустошаны) вязень як найлепей дэманструе маю тэзу пра адсутнасьць я-чалавека. Я — гэта толькі тое, што ёсць мною, а насамрэч — мяне як «Я» няма... Дарэчы, я ўвогуле зачараваны феноменам Няма, прынамсі ён мяне хвалюе і трывожыць у значна большай меры, чым феномен Ёсць.

Таццяна Чыжова: *А вам не падаецца, што вось гэтае ваша памкненне да Нішто, да Няма — гэта ўсяго толькі жаданне вярнуцца і замкнуць кола?*

— Вярнуцца куды і замкнуць што?

Таццяна Чыжова: *Вярнуцца туды, дзе нас раней не было і дзе потым зноў не будзе?*

— Цікава!.. Не, я зусім не спяшаюся вяртацца туды, дзе мяне не было і дзе мяне зноў не будзе (дарэчы, гэта бадай і не адно тое самае месца, а два кардынальна адрозных). Але бясспрэчна, што і мая зачараванасць Вялікім Няма, і маё разуменне самога сябе як «персанальнага няма» абумоўленыя сітуацыяй адсутнасці (і папярэдняй, і той, што яшчэ чакае наперадзе) як мяне самога, гэтак і ўсяго, што з'яўляецца быць. Хаця, ведаеце, калі я распачынаў пісаць эсэ, якое пазней атрымала назву «Мяне няма», дык быў непахісна перакананы, што чалавек ёсць, і што ён абавязкова нагружаны нейкай ісцінай быцця. Варта адно не лянавацца, добра паварушыць глуздамі, далікатна прамацаць усю гісторыю цывілізацыі, увесь інтэлігібельны досвед — і будзе знойдзены адказ на пракаветнае запытанне: хто ён, чалавек, і ў чым ягоны анталагічны кон? Зыходзячы з маёй упэўненасці, няцяжка сабе ўявіць, колькі ўва мне тады было інтэлектуальнага нахабства (зрэшты, падобна, што яго не паменела і цяпер). За гэты свой пыхлівы авантурызм у падыходзе да невырашальнай у прынцыпе праблемы, я быў жорстка пакараны (а мо шчодра ўзнагароджаны?), бо чым болей прамацваў увесь той інтэлігібельны дыскурс, што быў падлеглы майму досведу, тым болей не знаходзіў, а губляў чалавека. У рэшце рэшт вынік працы апынуўся абсалют-

на супрацьлеглы сфармуляванай задачы — замест таго, каб знайсці чалавека, я яго канчаткова згубіў, а разам з чалавекам і самога сябе... Затое (магчыма, як у кампэнсацыю страты) пакрысе склалася разуменне, што таямніца чалавека (калі яна ўсё-такі існуе, гэтая таямніца) палягае не ў дыскурсе Ёсць, а ў дыскурсе Няма. Бадай адсюль і паходзяць многія інтэнцыі маіх памкненняў да спрэс загадкавага «топасу» невараці, маё зачараванне тым, пра што людзі звычайна намагаюцца не думаць.

Таццяна Слінка: *Неяк на прэзентацыі кнігі Алеся Разанава Вы сказалі, што трэба ісці далей за немагчымае...*

— Здаецца, я згадаў, аб чым гаворка. Але на пачатак удакладненне — гэтая мая тэза паходзіць з аднаго паэтычнага радка Ангелюса Сілезіюса: «Ідзі туды, куды не можаш»... Дык вось, калі ставіць сабе за мэту прарыў татальнай аблогі Ёсць, каб тым самым хоць на ўскрайку відалі «пабачыць» хай сабе нават не самое Няма, а, верагодна, усяго толькі ягоны «цень», безумоўна, трэба спрабаваць ісці далей не толькі за магчымае, але і за немагчымае... Ісці без спадзеву на хоць які вынік, ісці, перакрочваючы праклён Парменіда, які ў свой час безапеляцыйна сцвердзіў, што ёсць толькі ёсць, а ніякага няма — няма, і ніколі ніхто словам не зможа давесці, што няма — ёсць.

Таццяна Слінка: *А як гэтая ваша ідэя прарыву ў Няма спалучаецца з вашай канцэптуальнай метафарай утульнасці? Вы неаднойчы сцвярджалі, што чалавек прагне не свабоды, шчасця ці грошай, а толькі ўтульнасці. Але калі чалавек свядома і мэтаскіравана прыспешвае сваю хаду насустрач Няма, дык ён разбурае ўтульнасць – утульнасць звычайных рэчаў, штодзённага і звыклага Ёсць...*

— Я ніколі не імкнуўся да лагічнай — ці якой іншай — сістэмнасці ў выказванні сваіх думак, у фармуляванні свайго бачання самых розных праблем. Для мяне паслядоўнасць і сістэмнасць маіх тэзаў наагул не падаюцца вартымі ўвагі, дарэчы, як і ў іншых. Невыпадкова ў сваім эсэ «Разбурыць Парыж» я кажу пра наспелую змену логацэнтрычнага мыслення на дыскурсіўнае, якое выяўляе і фіксуе бытнае як бясконцую пульсацыю сістэмна амаль нічым не сашчэпленых актуаліяў.

Але ў выпадку з гэты вашым пытаннем не выключана, што ніякай супярэчнасці і не прадбачыцца. Я вось толькі цяпер, у звязку з вашымі словамі, падумаў: можа маё захапленне Няма абумоўлена перадусім тым, што самая ўтульная ўтульнасць, зусім верагодна, палягае за мяжой Ёсць? Невыпадкова нашыя людзі спрадвеку кажуць: хай сабе тут пакутую, але ўжо на тым свеце адпачну. (Дарэчы, падзея адпачынку бадай як ні што іншае прэзентуе феномен утульнасці, бо нават толькі думка пра адпачынак ужо на

нейкі момант стварае сітуацыю камфорту.) Разам з тым, у спалучэнні гэтых двух праблем вымалёўваецца яшчэ адзін надзвычай істотны ракурс. Чалавек ніколі не зможа пачувацца цалкам утульна, пакуль вусціш Няма будзе дыхаць яму ў патыліцу і зазіраць у зрэнкі. Зразумела, што калі сёння цалкам непразрысты феномен Няма калісьці хоць у нейкім сваім акрайчыку будзе раз'яснены, дык гэта наўрад ці пазбавіць чалавека ад вусцішы, але, але...

Таццяна Чыжова: *А як вы лічыце, разарванасць нашай рэальнай «беларускай сітуацыі» (вашае эсэ «Архіпелаг Беларусь») спрыяе актуалізацыі праблемы анталагічнага Няма ці, наадварот, акумулюе высілкі беларускіх інтэлектуалаў у бок супраціву канкрэтным разбуральным сілам ды тэндэнцыям?*

— Найлепшым адказам тут быў бы амбівалентны, маўляў: і так, і гэтак. Быў перыяд, асабліва на пачатку апошняга «Адраджэння», калі беларускія інтэлектуалы не столькі займаліся распрацоўкай сваіх улюбёных філасафем, колькі боўталіся ў сацыяльна-палітычным віры актуальных падзей, спрабуючы дапамагчы палітыкам сашчапіць у адно трывалае цэлае разадраную на шматкі нацыянальную Беларусь. Як сведчыць досвед таго прамінулага, асабліва вялікай карысці з гэтага Беларусь не здабыла. Ці здабылі з той публічнай канкрэтыкі нешта карыснае інтэ-

лектуалы — агулам тут нічога не скажаш. У кожнага з удзельнікаў гэтага ідэалагемнага гармідару былі свае набыткі і свае страты. Што асабіста да мяне, дык хаця я пачаў пісаць эсэ, вакол якога ў нас пераважна і ідзе гаворка, аніяк не зважаючы на рэальную праблематыку Беларусі, але яшчэ не завершыўшы справу, нечакана для сябе зразумеў, што выяўленая ў гэтым тэксце страта я-чалавекам сваёй экзістэнцыйнай самаідэнтыфікацыі можа быць наўпрост спраектавана на страту культурнай самаідэнтыфікацыі беларуса. Дарэчы, пазней не аднойчы розныя аўтары і ў розных канфігурацыях так ці інакш звязвалі маё «мяне няма» з «няма беларуса», «няма Беларусі», ці наадварот. Мяне падобныя інтэрпрэтацыі персанальнага «няма» мала цікавяць, хаця я таксама не выключаю, што недапраяўленасць як агульнай, так і маёй персанальнай ідэнтычнасці нейкім глыбінным чынам паўплывала на кардынальнасць высноў, што тычыліся наяўнасці (адсутнасці) я-чалавека.

Таццяна Слінка: *Вакол вас ствараюць цэлы шэраг міфаў пра тое, кім вы ёсць. Мне хацелася б агучыць адзін з іх пад назваю: «Сп. Акудовіч вачыма нашай генерацыі».*

Таццяна Чыжова: *А яна ёсць?*

Таццяна Слінка: *Я лічу, што нашая генерацыя ўжо паўстала, і сярод нас «міф Акудовіча» выгля-*

дае, з майго гледзішча, наступным чынам... Зрабіўшы крок з утульнага закуточка, адкуль мы сузіралі рэчаіснасць, інакш кажучы, пачаўшы прамаўляць/пісаць тэксты, мы адчулі, што ўжо ўпісаныя ў кантэкст існуючай сітуацыі, а ўсю сітуацыю можна акрэсліць двумя словамі: посткаланіяльныя руіны (руіны вялікіх сэнсаў і класічнага мыслення ў звязе з посткаланіяльнай свядомасцю). Большасць з нас, апынуўшыся на руінах, пачала адчайна хапацца за тое, што засталося: адныя ўзяліся распрацоўваць праекты рэстаўрацыі руінаў, другія схаваліся ад руінаў у свет зданяў, прапануючы падчас дажджу на гэтых купах друзу ўявіць сабе сцены і дах. І таму позіркі тых, хто яшчэ/ужо наважваецца ўсведамляць сябе на папялішчы сэнсаў, непазбежна скіроўваюцца да постаці сп. Валянціна Акудовіча, які не толькі не адмаўляе таго, што нічога няма, але і сцвярджае: «Так, мы жывем на руінах, аднак гэта – добра». Сп. Акудовіч, а ці ёсць у нас хаця б руіны?

– На жаль, яшчэ засталіся не толькі руіны, але і безліч самых розных хімерычных збудаванняў, таму бурыць нам і бурыць, калі мы хочам убачыць на яснае вока і саміх сябе, і той рэальны свет, у якім адбываем сваю калейку быцця. А што да «няма», якое многіх палохае, дык тут я дазволю сабе самацытату: «Можа, самім лёсам нам наканавана адбыцца праз «няма», якое мы выношваем у сярэдзіне саміх сябе ўжо цэлае тысячагоддзе? Колькі за гэты час вусцішнае

«нішто» праглынула імперый, народаў, культур, якія ганарліва раскашавалі сярод сваіх здабыткаў і перамог? Ад іх ужо даўно і знаку не засталося. А мы, збіральнікі стратаў і паразаў, затуленыя сваёй адсутнасцю, перакрочваем у трэцяе тысячагоддзе, магчыма, якраз дзеля таго, каб засведчыць нашае Вялікае «Няма» як самы надзейны шлях праз час і быццё».

Таццяна Слінка: *Атрымліваецца дзіўная супярэчнасць: самае няўтульнае стаецца для нас самым утульным, самы няпэўны шлях стаецца для нас самым пэўным.*

— Можа, гэта і ёсць тым парадоксам беларусаў, з якога замежнікі неаднойчы рабілі выснову пра нас, як пра самую таемную, самую непразрыстую еўрапейскую нацыю. Хаця, зусім верагодна, ніякай містычнай (тым болей — месіянскай) патаемнасці ў нас няма. Проста мы не ўпісваемся ў іхнюю карціну свету, а сваёй ім не прапануем. Болей за тое, мы і самі на сябе глядзім іхнімі вачыма і лямантуем з чужога голаса, не знаходзячы ў сабе таго, што ўяўляецца каштоўнасцю не для нас саміх, а для чужынцаў. Вось вы кагадзе згадалі пра посткаланіяльную свядомасць вашай генерацыі. А вы ўпэўненыя, што гэта ваша свядомасць кажа вам, што вы посткаланіяльныя маладыя людзі, а не нечая іншая свядомасць настойліва пераконвае вас у вашай уласнай непаўнавартасці? За маёй памяццю «посткаланіяльныя

штудыі» — гэта ўжо трэці буйны інтэлектуальны праект, у які нас жыўцом уцягвае заходнееўрапейскі інтэлектуалізм (першыя два: ідэі Сярэдня-Усходняй Еўропы і мульцікультуралізму). Наагул, гэта выдатна, што мы ўжо і здольныя і здатныя прылучацца да асэнсавання ідэяў, актуальных для сучаснага еўрапейскага мыслення. Тым больш, што пакуль самі мы не можам зацікавіць іншых да абмеркавання намі сфармуляваных праблематык, і з гэтага нам, каб суб'ектызавацца ў еўрапейскім інтэлектуальным дыскурсе, нічога не застаецца, як рэфлексаваць над экспартнай інтэлектуальнай прадукцыяй.

Але крый Божа ўцягвацца нам у чужыя справы «жыўцом» — будзем ставіцца да іх з грэблівасцю збяднелага арыстакрата, якога абставіны змусілі на нейкі час займацца падзённай працай на заможнага крамніка... Бо інакш мы і не заўважым, да прыкладу, што для нас куды больш істотны феномен не посткаланіяльнай, а постімперскай свядомасці. Між іншым, мы (нацыянальна заангажаваныя) за няўвагу да апошняга ўжо заплацілі вельмі дарагую цану — страцілі ўсе магчымыя каналы ўплыву на беларускае грамадства як цэлае, і адсюль самі з сярэдзіны сацыяльна-культурніцкага дыскурса, дзе табарыліся з 1989 па 1995 год, былі ссунутыя ў маргінальны закутак. Захопленыя ідэяй скаланізаванасці Беларусі, мы рабілі выгляд, быццам не бачым, што дзевяноста адсоткаў беларусаў лічаць сябе не скаланізаванымі, а каланізатарамі, нашчад-

камі стваральнікаў і стваральнікамі Вялікай Імперыі, якая панавала над паловай свету, а Беларусь — не калоніяй, а бадай самым істотным пасля Масквы фрагментам гэтай супердзяржавы. І калі Вялікая Імперыя ляснула, дык гэтыя дзевяноста адсоткаў не набылі волю, як было б у сітуацыі скаланізаванасці, а страцілі вялікае апірышча ў быцці і разам з тым пачуццё ўласнай значнасці. (І па сёння бясконцым рэфрэнам усюды гучыць: якую страну загубілі.) Але ідэолагі нацыянальнага адраджэння ўпарта не зважалі на гэты неверагодна істотны ўжо нават не сацыяльна-палітычны, а ментальны фактар, і з дурнотнай настойлівасцю заклікалі беларусаў развітацца са сваёю вялікай гістарычнай роляй і вярнуцца ў стан зняволенага, знядбанага народа (замест таго, каб задзіночыць у адно цэлае вялікае нацыянальнае і вялікае імперскае мінулае). Дудкі! Знайшлі дурняў. Гэта толькі ў нашых паэтаў «мужык дурны, як варона». Калі некаму падабаецца, дык хай ён сабе і чапляе ашыйнік раба, а потым скідвае яго ў сваёй пасткаланіяльнай свядомасці... Натуральна, што аматараў падобных садамазахісцкіх актаў сярод беларусаў знайшлося няшмат. Так мы, нацыянальна заангажаваныя, апынуліся ў парэштках і на парэштках уласнай нацыянальнай мары.

Ліля Ільюшына: *Давайце вернемся на пачатак гаворкі: чалавека няма, яго дагэтуль не стварылі. Ды ці магчыма наагул стварэнне чалавека, ці*

можа філасофія альбо нешта яшчэ стварыць чалавека?

— Чалавек — гэта еўрапейскі міф пра чалавека, які складваўся цягам тысячагоддзяў. Вельмі значную ролю ў міфалагізацыі чалавека як самадастатковага суб'екта адыграла юда-хрысціянства, дагматызаваўшы персанальную лучнасць асобы з яе трансцэндэнтным суверэнам. А вось для ментальнасці Усхода чалавек зусім не з'яўляецца такой значнай цацай (там чалавек — толькі адзін з сюжэтаў кармічнай трансфармацыі). Магчыма, якраз дзякуючы гэтаму ментальнаму досведу Усхода, я без лішняга драматызму стаўлюся да сітуацыі, калі людзі будуць, а чалавека не будзе. Хаця нам і цяжка ўявіць свет без чалавека, сябе без чалавека, бо мы выраслі ў цывілізацыі, дзе галоўнай каштоўнасцю лічыўся чалавек і ўсе ісціны, ідэалы і сэнсы трымаліся на міфе пра чалавека. Ды што паробіш, цывілізацыя чалавека скончылася. Адной з прычын таму — выбух камунікацый, які зніштожыў прастору. А без прасторы, нацыянальнай у тым ліку, чалавек немагчымы, бо ён не што іншае, як сума статычна зафіксаваных знакаў, атрыбутаў, падзеяў... З гэтага, мой адказ на Вашае пытаньне, Ліля, мусіць быць адмоўным. Але не ўсё так проста. Я вось цяпер падумаў, што, можа, мая заангажаванасць Няма якраз і абумоўленая ўтапічнай марай «знайсці чалавека». Раней я яго шукаў у Ёсць, але там знайшоў толькі ягоную адсутнасць. Вы-

ходзіць, што адзінае месца, дзе чалавек можа быць, калі яго няма ў Ёсць, гэта — Няма. Можа, я прайшоў адно палову шляху, які пралягаў праз Ёсць, а калі здолею прайсці і другую, дык там, за брамаю ў Няма і знайду тое, што шукаю?

Таццяна Чыжова: *Сітуацыя спрыяе наступнаму пытанню: што Вы возмеце з сабою, калі пойдзеце туды? Ці наадварот, каб прарвацца ў Няма, трэба скінуць з сябе апошняе?*

— Калі б я быў нудыстам, дык пайшоў бы галяком. Але паколькі я выхаваны ў цнатлівых традыцыях заходнебеларускага мястэчка, дык мне давядзецца ісці туды апранутым. За гэтым жартаўлівым адказам утоеная надзвычай сур'ёзная праблема. Бо сапраўды, перш чым рушыць у той бок, трэба паскідаць з сябе апранахі сімулякраў, што чалавецтва напрацоўвала тысячагоддзямі. Мяне досыць часта папракаюць, што я сваімі тэкстамі разбураю рэлігію, традыцыю, літаратуру, ідэалы... А я не ведаю, як патлумачыць іншым, што гэта я толькі скідваю апранахі сімулякраў, каб прайсці другую палову дарогі, што кожны мой «нігілістычны» тэкст — гэта толькі фрагмент шляху да Няма, дзе я спадзяюся знайсці тое, што мы ўсе разам згубілі тут.

Таццяна Слінка: *Магчыма, нігілізм – не проста адмаўленне, магчыма, гэта і ёсць спроба ўсё з сябе скінуць?*

— Аднак не проста ўсё з сябе скінуць, а каб лягчэй было рушыць далей. Рэч у тым, што нігілізм традыцыйна разглядаўся ў ракурсе мэты (ці сам — як мэта, ці — з якой мэтай?). У той час, як нігілізм — гэта сродак (спосаб, магчымасць), якім мы карыстаемся, каб расчысціць праходы праз завалы сімулякраў. Але зразумеўшы нігілізм толькі як эфектную прыладу ў справе карчавання пабітых шашалем часу ўніверсалісцкіх сімулякраў, мы нічога не зразумеем у нігілізме як у адчайным памкненні волі да мыслення перасягнуць мяжу сваіх магчымасцяў. Паўсюднае панаванне ў XX стагоддзі нігілізму — гэта пакуль яшчэ нікім не ўсвядомленае вялікае рушэнне метафізічнага мыслення ў апошнім спадзеве прарваць аблогу Ёсць, каб паспрабаваць нарэшце наўпрост судакрануцца з вусцішным Няма.

«nihil»: *Вашае імя трывала звязваецца з радыкальнай нігілістычнай канстатацыяй: «мяне няма». Гэтыя два словы сталіся амаль сімвалам сучаснасці. Няма і nihil, як судачыняюцца гэтыя паняткі? Ці маглі б вы пераклясці nihil як няма?*

— Няма і nihil — словы аднаго дыскурса, але яны не тоесныя адно аднаму, у кожнага з іх свая генеза, свая семантыка, свой наратар. Слова «няма» прамаўляе анталогія (быццё), слова «nihil» прамаўляе экзістэнцыя (бытнае). Разам з тым, здараецца дастаткова сітуацыяў, дзе яны выступаюць (ці могуць выступаць) у ролі сінонімаў.

(Вось вам прыклад: «мяне няма». Тут анталагічнае «няма» як бы бярэ на сябе ролю «nihil», бо спрабуе вытлумачыць экзістэнцыйнае «мяне», і хаця з гэтага атрымліваецца шмат блытаніны, але праз такую не-лінейную злучву мы адразу патрапляем у сярэдзіну анталагічна-экзістэнцыйнага скрыжавання.) Аднак нават тады, калі «няма» і «nihil» апынаюцца ў радыкальнай апазіцыі, іх апазіцыя не болей чым супрацьлегласць паўднёвай і паўночнай скрані той самай зямной кулі. Хаця каб па-добраму, дык перад тым, як разводзіць ці лучыць паняткі з «патойбочнага» дыскурса (няма, нішто, nihil, адсутнасць, нежытва, дэканструкцыя, нябыт, негатыў, той свет, неварать, і г. д. і да т. п.), трэба было б прарабіць вялікую працу па легітымізацыі статусу кожнай з падобных і блізкіх да іх лексем і дэмаркацыі іхніх межаў. Гэта значыць, скласці слоўнік нігілізму, а пазней грунтоўную энцыклапедыю. Бо пакуль тут спрэс анархія ды партызаншчына, і таму напэўна ніхто ніколі не ведае (я ў тым ліку), на якой прасторы дзе чыя ўлада.

«nihil»: *Можа, ёсць некалькі «няма». «Няма» як дзеянне, учынак, традыцыйна нігілістычны разбуральны акт, і «няма» як нядзеянне, нябыт. Яны могуць быць зусім рознымі, і таму патрабаваць розных словаў і распадабнення?*

— Гэта вельмі істотнае запытанне, на якое ў мяне пакуль і блізу няма хоць якога пэўнага адказу,

бо той адказ, што ляжаць на паверхні бінарнай апазіцыі (універсальнае «няма» — сінгулярнае «няма», ці нават сума гэтай бінарнасці) падрыхтаваны мне структурай мовы, сфармаванай у дыскурсе Ёсць. А, магчыма, кожная аналітыка «няма» патрабуе нейкай уласнай «негатыўнай» логікі, мовы, тэкстуальнасці?.. А, магчыма, і не патрабуе... Вось чаму я кажу пра неабходнасць nihil-слоўнікаў, nihil-энцыклапедый, каб пакрысе пачаць разбірацца, што там, у глыбокім ценю наўсцяж разлеглага Ёсць...

«nihil»: *Акрамя згаданых слоўніка і энцыклапедыі, сярод вашых задумаў ёсць анталогія нігілізму. Якія постаці і тэксты вы мяркуеце ў яе ўлучыць?*

— Яе абрысы яшчэ не зусім выразныя, аднак у агульнай канфігурацыі яна ўжо склалася. Я нават ведаю той тэкст, якім будзе распачынацца энцыклапедыя нігілізму. Як гэта ні дзіўна, але яе запачаткуе радыкальна антынігілістычны тэкст — паэма Парменіда «Пра прыроду», дзе сцвярджаецца, што ёсць толькі тое, што ёсць, а ніякага няма — няма. Уласна, анталогія нігілізму найперш і патрэбная дзеля таго, каб перасягнуць праклён Парменіда. Бо гэта толькі здаецца, што ён ужо даўно перасягнуты Кіркегарам, Бергсанам Гайдэгерам, ці Сартрам.

«nihil»: *Вашая анталогія будзе складацца з герояў і тэкстаў толькі заходняй філасофскай традыцыі?*

— Так, і гэта пакуль прынцыпова. Бо нават калі б мысленне Усходу мела тэксты, якія б вырашалі для еўрапейскай ментальнасці праблему Нішто, дык я б не ўлучыў іх у гэты збор.

«nihil»: *Чаму? Магчыма, усходняя традыцыя ўжо мае адказ на вашае запытанне пра Няма. Ці не ўхіляецеся вы ад волі да праўды, ад волі не быць падманутым, адмаўляючыся успрымаць веды Усходу?*

— Ну, па-першае, гэта толькі нашае гіпатэтычнае меркаванне, быццам недзе ў спратах Усходу прыхаваны для нас суперкаштоўны філасофскі камень. Якраз наадварот. Нічога каштоўнага для сябе, у гэтым сэнсе, мы хутчэй за ўсё там не знойдзем, бо хаця мысленне Усходу і мае сваіх філосафаў *адсутнасці*, але ў ментальнай парадыгме «жоўтага чалавека» праблема Няма ад пачатку была здэактуалізаваная шэрагам канцэптуальных збочванняў ад цэнтру гэтай праблемы, сярод якіх і любімая намі ідэя рэінкарнацыі. Ну скажыце, як можна ўсур'ёз быць заклапочаным наяўнасцю Нішто, калі цябе наперадзе чакае столькі жыццяў у самых розных формах і станах? Не, калі па вялікім рахунку, дык гэта толькі наша праблема, у пэўным сэнсе сінанімічная выключна еўрапейскаму феномену пошуку

Ісціны… А па-другое, у кожным разе мы самі мусім прайсці свой шлях да Няма без узгляду на здабытую ўжо кімсьці веду, прайсці калі не ў якасці месіі, дык хаця б у якасці паломнікаў.

«nihil»: *Вынікае, што для вас рух у бок прасторы Няма, да сутнасці нігілізму, – усяго толькі пэўная форма турызму.*

– Зусім верагодна, што гэта насамрэч так. Месія ідзе на гару Сінай, каб адтуль аб'явіць свету пра здабытую Ісціну, а турыст падымаецца тым самым шляхам, каб толькі сказаць самому сабе: я тут быў. Тое самае і з Няма. Магчыма, маё захапленне гэтым феноменам і не мае нічога іншага на мэце, акрамя таго, што аднойчы мне хацелася б сказаць сабе: я там быў! Пэўна ж не выпадкова я чвэрць стагоддзя займаўся спартовым турызмам, у якім найвялікай звабай было прайсці па тых мясцінах (пераналах, вяршынах, пустках), па якіх да цябе не ступала нага чалавека.

«nihil»: *Якія постаці з традыцыі беларускага мыслення маглі б знайсці месца ў гэтай анталогіі? Найбліжэйшым да вашага мыслення падаецца атэістычны філасофскі трактат Казіміра Лышчынскага, аднаго з першых вялікіх нігілістаў Еўропы. Трактат «Пра неіснаванне Бога» ўжо сваёй назвай сугучны вашым «Дыялогам з Богам». Ці з'яўляецца Казімір Лышчынскі заснавальнікам традыцыі беларускага нігілізму?*

— Анталогія нігілізму бачыцца мне своеасаблівым тунэлем пад акіянам Ёсць, спраектаваным пракласці (ці хаця б прамаркіраваць) праход ад выспы экзістэнцыйнага «мяне няма» да мацерыка анталагічнага Няма. І таму, як пакуль уяўляецца, вектар гэтага праекту не будзе скіраваны на ўласна «нігілістычныя» тэксты, на тэксты адмаўлення як прэзумпцыі. Але нігілістычнаму трактату Казіміра Лышчынскага месца ў анталогіі абавязкова знойдзецца, бо гэта падзея не прафаннага, а сакральнага нігілізму, які адсоўвае ў бок Бацьку ўсіх сімулякраў (Бога), каб Той не засціў відарыс Няма...

На вялікі жаль, ад гераічнага трактата брэсцкага шляхціча Казіміра Лышчынскага ацалелі адно ўрыўкі, і таму мне цяжка меркаваць пра падабенствы ягонага супраціву «хімеры» (Лышчынскі) Бога і майго кулачнага бою з ценем Слова. Дый увогуле, я тут хацеў бы пазбегнуць усялякіх параўнанняў, бо лічу атэістычны імператыў Казіміра Лышчынскага адной з самых буйных інтэлектуальных (і этычных) ініцыятываў еўрапейскага нігілізму, якая заўважна вылучалася са шматлікіх гарэзіяў і атэістычных авантураў як папярэдніх, гэтак і наступных эпох — да з'яўлення Ніцшэ. Пра надзвычайную nihil-актуальнасць гэтага тэксту сведчыць і лёс ягонага аўтара, якому ў 1689 годзе на Старым рынку Варшавы спачатку адсеклі галаву, а затым цела спалілі на вогнішчы.

Дарэчы, падваліны нігілізму закладваліся якраз у дыскурсе атэізму (Казімір Лышчынскі быў

пакараны менавіта за атэізм), і гэта зусім натуральна, бо сутва нігілізма палягае ў пераадоленні ўсяго, што канстытуе Ёсць, а гэта значыць, і Бога (і найперш Бога) як вялікага каланізатара адначасна двух прасторавых татальнасцяў: іманентнай і трансцэндэнтнай. У пэўным сэнсе Бог — гэта тое самае татальнае «ёсць» Парменіда, толькі ў маністычна тэалагізаваным варыянце...

Але вернемся да Казіміра Лышчынскага, з фігурай якога мы гатовыя звязаць запачаткаванне еўрапейскага нігілізму. Пэўна, кожны, хто не палянуецца, зможа ў гэтым месцы папікнуць нас за квазіпатрыятычны валюнтарызм. Тае бяды. Давайце на нейкі момант унікнем і знаку «навуковай карэктнасці», каб заманіфеставаць прастору Беларусі як сакральны топас глабальных нігілістычных падзеяў ды рушэнняў і адначасна як бацькаўшчыну Вялікіх нігілістаў, сярод якіх я далей найперш згадаю папярэдніка Лышчынскага — Мікалая Каперніка (існуе версія, што ягоныя продкі паходзілі з нашых земляў). Гэта сёння Мікалай Капернік уяўляецца толькі стваральнікам геліацэнтрычнай сістэмы свету, насамрэч ён перадусім быў «паўночным ветрам для спелых пладоў» (Ніцшэ), бо змог разбурыць і перайначыць тагачасную ментальную парадыгму ўсяго еўрапейскага чалавецтва. Вышэй я зусім не выпадкова працытаваў Ніцшэ, які па маці паходзіў з «польскага» (як ён сам сцвярджаў) рода Ніцкі. Але няхай «польскі род» Ніцшэ нас лішне не бянтэжыць, бо ў тую пару кожны, хто

нейкім чынам быў завязаны на Рэч Паспалітую, лічыў сябе палякам, і таму паэт Алег Мінкін, узяўшы псеўданім Хведара Ніцкі, магчыма, і не шмат памыліўся, стварыўшы алюзію паходжання Ніцшэ з беларускіх прастораў. Беларускасць Фёдара Дастаеўскага, здаецца, няма патрэбы даводзіць, як і яго прыналежнасць да вялікіх нігілістаў — за гэта найлепей сведчыць створаны ім цэлы шэраг метанігілістычных канцэптуальных персанажаў (Стаўрогін, Іван Карамазаў, Кірылаў, Нячаеў, Смердзякоў...). А ёсць жа яшчэ Казімір Малевіч з яго дамінантным для мастацтва ўсяго дваццатага стагоддзя «Чорным квадратам», Ігнат Абдзіраловіч (Канчэўскі) з «ліючайся формай» і канцавым слоганам «творачы зруйнуем», дамок 1-га з'езда РСДРП, скуль разгарнулася на ўсю зямную кулю Вялікая рэвалюцыя, Чарнобыль, катэдж у Віскулях, дзе быў пастаўлены крыж на апошняй у свеце Імперыі... Урэшце, усяго ніколі не пералічыш, але каб не выглядаць залішне сціплымі, не прамінем «мяне няма» Валянціна Акудовіча і часопіс «nihil»... Дык ці не з'яўляецца ўся гісторыя прасторы Беларусі перманентным адмаўленнем усялякага Ёсць, своеасаблівай лабараторыяй і адначасна палігонам еўрапейскага нігілізму, і ці не варта было б нам пераглядзець сваю гісторыю ў мінусавым злічэнні, у злічэнні стратаў, паразаў, нігілістычных рушэнняў і канвенцыяў? Можа, калі-небудзь мы напішам такую гісторыю, каб прасачыць генезу нашага шляху да явы Няма, і тады ўвачавідкі пе-

раканаемся, які гэта быў вялікі і плённы шлях і ў якім адметным топасе ён адбываўся (пра што трапна выславіўся Ігар Бабкоў: «Беларусь — гэта прастора анталагічнага непакою»).

«nihil»: *Вы згадалі прозвішча Ігната Абдзіраловіча, з якім сёння часта звязваюць вытокі сучаснага беларускага мыслення. Ці з'яўляецца Абдзіраловіч для вас папярэднікам, кропкай адліку ўласнага руху?*

— Ігнат Абдзіраловіч — скраень рэтраспектывы сучаснага нацыянальнага мыслення. Далей углыб мы можам казаць ужо толькі пра беларускае мысленне ці проста мысленне, якое адбывалася ў прасторы, што пазней атрымала назву беларускай прасторы. Дык вось, у модусе нацыянальна заангажаванага, беларускамоўнага мыслення Ігнату Абдзіраловічу з яго бліскучым лірыка-філасофскім эсэ «Адвечным шляхам» наканавана для ўсіх ягоных наступнікаў заставацца «кропкай адліку», хаця мой уласны метафізічны светагляд складваўся без удзелу гэтага знакавага для беларусаў тэксту, прынамсі, без яго непасрэднага ўдзелу. Але з цягам гадоў я ўсё болей пачынаю цаніць ягоны геніяльны аксюмарон — «ліючаяся форма». У ім такі магутны патэнцыял, столькі разнастайных магчымасцяў (у самых супярэчлівых ракурсах) для нігілістычнага беларускага мыслення! Дарэчы, калі б я быў уладаром краіны Няма, дык за герб узяў бы «Чорны квадрат»

Казіміра Малевіча, за дэвіз – словы Ігната Абдзіраловіча «творачы зруйнуем», а за ідэалогію – ягоную ж «ліючуюся форму». У прасторы Ёсць, бадай, ні праз што нельга бліжэй наблізіцца да Няма, чым праз «ліючуюся форму», гэта значыць, праз тое, што прысутнічае ў сваёй адсутнасці і адсутнічае ў сваёй прысутнасці. Ды і сама Беларусь, як і ўвесь беларускі шлях, найбольш адэкватна апісваецца гэтай формулай – ліючаяся форма...

«nihil»: *Што такое форма?*

– Не ведаю. Але калі свет сапраўды быў створаны з Нішто і калі яго сапраўды стварыў Бог, дык ўся сапраўдная веліч стваральніка выявілася ў той момант, калі ён прыдумаў ідэю формы. У сітуацыі нішто-нідзе-ніколі даўмецца да ідэі формы... Гэта неверагодна! Менавіта праз ідэю формы ўвачавіднілася Ёсць, якое аднаму чалавеку з Беларусі сёння карціць дэканструяваць (хаця б у схеме), каб перакрочыць у адваротным накірунку той лапік Ёсць, што быў адсечаны ідэяй формы ад цела Вялікага няма.

«nihil»: *Мова – таксама форма?*

– Ужо ж напэўна, мова плён той самай ідэі. Болей за тое, па адной, добра вядомай нам версіі, якраз мова (Слова) і выгукнула форму гэтага свету, а выгукнуўшы – сталася ягоным Богам. Паводле другой версіі, таксама нам добра вядо-

май, усё адбывалася не так хутка, але прыкладна з тым жа самым канцавым вынікам. Ад першых асэнсаваных гукаў прачалавека да асобных словаў, сказаў, расповедаў, міфаў і, тым болей, тэкстаў прамінула даволі часу, і ў гэтым доўгім тэмпаральным прамежку ўзаемадачыненні і стасункі чалавека з мовай некалькі разоў радыкальна мяняліся. На пачатку мова была ўсяго толькі прыладай чалавека, у пэўным сэнсе гэткай самай, як каменная сякера ці касцяная голка — прымітыўным лакальна-функцыянальным начыннем. Затым мова пакрысе зрабілася партнёрам чалавека ў яго засваенні прасторы бытнага (праз гэтае партнёрства чалавек як бы падвоіў сам сябе ці, хутчэй, нават памножыў у колькі разоў, што мела магутны як сацыяльны, так і экзістэнцыйны эфект). Наступны перыяд перамены стасункаў чалавека і мовы пачынаецца з варштата Гутэнберга, калі неўпрыкмет мова памянялася з чалавекам месцамі, і цяпер чалавек зрабіўся партнёрам мовы... XXI стагоддзе мы распачынаем у сітуацыі завяршэння кругабегу праблемы чалавек/мова — чалавек ператварыўся ў лакальна-функцыянальную прыладу мовы...

«nihil»: *Што такое мова?*

— Пра гэта можна толькі пытацца, але не адказваць... Праўда, не аднойчы я спрабаваў фармуляваць сутву мовы, вось да прыкладу: «Чалавек — ахвяра мовы, ён з немаўляцтва ўблытваецца ў мо-

ву, як у павуту. Вялізны чорны павук мовы, які ў адной старой кнізе названы Словам, усё жыццё сасе з чалавека жыццядайную энергію, пакуль той, ссохлы ўшчэнт, не струпянее». Калі хоць трохі пагуляцца ў гулі з гэтай метафарай, дык тады мы атрымаем адказ на запытанне, якое па сёння застаецца не раз'ясненым: навошта Богу (які ёсць Словам) патрэбны чалавек? (Няўжо адно дзеля таго, каб яго нехта любіў?!) Паводле прапанаванага паэтычнага тропу ўсё выглядае відавочна ды гранічна проста (пасміхнемся — залішне проста). Паколькі вялізны чорны Слова-павук верагодна сілкуецца толькі словамі, а ніхто, акрамя чалавека, болей не здольны іх пастаўляць, дык ён і разводзіць нас, як пчолаў, каб мы прадукавалі яму наедак...

«nihil»: *Калі разгледзець усе канцэпцыі мовы анталагічна, іх атрымаецца няшмат. Быццёва мова можа цалкам супадаць з быццём, супадаць з ім часткова, цалкам супадаць з нябытам, і супадаць з ім часткова. Пры частковым супадзенні мова можа быць перад быццём – традыцыйны, рэлігійны, міфалагічны варыянт (спачатку было слова), і пасля яго – свецкі, пазітывісцкі, сучасны варыянт (спачатку ёсць рэчы). Якая з гэтых скрайнасцяў вам бліжэй, або ёсць яшчэ адна, менавіта вашая пазіцыя?*

— У гэтым плане вельмі цікавая і паказальная інтэлектуальная эвалюцыя Людвіка Вітгенштай-

на. Калі на пачатку свайго творчага шляху ён таясаміў мову і бытнае («Логіка-філасофскі трактат»), дык у сталым досведзе радыкальна рассунуў іх паміж сабой («Філасофскія доследы»). У другім вітгенштайнавым выпадку мова, як тая котка, гуляе сама па сабе і сама з сабой у свае «моўныя гульні». Мне гэты варыянт бліжэй, я бы тут толькі дадаў, што ў свае гульні яна гуляе намі ці праз нас (паводле версіі постструктуралізму, мова гаворыць намі). Але незалежна ад таго, як мы сфармулюем праблему (гуляе ці гаворыць мова намі), адбылося тое, што адбылося — мова ўжо існуе як Нешта вялікае, самастойнае і, калі заўгодна, анталагічнае і існуе не з падставаў дзеі экзістэнцыйнага бытнага, як тое было ў пару яе станаўлення ў якасці прылады, а затым партнёра чалавека... Цяпер мова адбываецца незалежна ад маўлення, гэта значыць, незалежна ад таго, прамаўляе яна намі ці намі маўчыць. Нават калі б усяму чалавецтву раптам на колькі там год заняло мову, мова засталася б прысутнічаць у падзеі быцця не з меншай інтэнсіўнасцю. Хаця апошнім часам мяне ў феномене мовы цікавіць не сам гэты феномен і роля чалавека ў ім, а праблема пераадолення мовы як прэзентанта амаль выключна дыскурса Ёсць. Вось вы кагадзе казалі, што мова можа «цалкам супадаць з нябытам, і супадаць з ім часткова». Як з майго гледзішча, дык праблемнасць (немагчымасць) спасціжэння Нішто якраз у тым і палягае, што мы не маем мовы нябыта, што тая мова, якую мы маем, цал-

кам знаходзіць сябе ў дыскурсе Ёсць, і, больш за тое, займеўшы анталагічны статус, яна з прэзентанта гэтага дыскурса сама сталася ім, гэта значыць, цалкам падмяніла сабой (у быційным сэнсе) быццё.

«nihil»: *Такім чынам, усялякі нігілістычны акт адбываецца праз прыладу мовы, функцыянальна да гэтага не прыдатную?*

— Амаль што так, і ўся сутнасць праблемы менавіта ў гэтым, бо: a) тая мова, якую мы маем, умее называць адно тое, што ёсць, і не ўмее называць тое, чаго няма; b) падмяніўшы сабой быццё, мова кожным актам менавання нябыту ператварае яго ў бытнае, адсюль кожнае вымаўленае «няма» ператвараецца ў «ёсць» і тым самым вялічыць дыскурс быцця ды ўсё надалей адсланяе нас ад небыцця.

«nihil»: *Быццё – яно актыўнае ці пасіўнае?*

— Адразу напрошваецца адказ: пасіўнае. Але не станем спяшацца, будзем памятаць, што тая логіка, якой трымаецца канструкт мысліўнага акту, сфармаваная мовай быцця, а не нябыту. І таму тут магчымыя дзве гранічна розныя пазіцыі. Для таго, хто належыць да партыі Парменіда, партыі канстытуявання быцця ў форме татальнага Ёсць, быццё напэўна выяўляе сябе як заўсёды пасіўная, a priori статычная падзея.

А вось для тых, хто належыць да партыі *Акудовіча*, быццё ёсць актыўным феноменам, бо яно паўставала з Ніштo праз пераадоленне сваёй адсутнасці, і да гэтага трымаецца адно праз актыўны супраціў сваёй папярэдняй сітуацыі. Бадай, мы можам тут сфармуляваць і больш экстрэмальную тэзу: быццё — гэта актыўная форма статычнага (пасіўнага) нябыту. Але разгортваць гэтую тэзу я б пакуль не наважыўся, бо дзеля яе, хай сабе эксперыментальнага, унаяўлення спачатку патрэбна было б змайстраваць досыць складаныя ў сваёй канфігурацыі рыштаванні, да таго ж угрунтаваныя ў моўныя негатыў-канцэпты, якія самі яшчэ патрабуюць сабе апірышчаў вонкі.

«nihil»: *Ці не з'яўляецца мова вынаходніцтвам і ўласнасцю постацяў, прыналежных да сакральнага і магічнага ладу – жрацоў, святароў, валхаўцоў, шаманаў? Усе рэальныя сведчанні пра старавечча мовы, археалагічныя звесткі або старажытныя тэксты так ці інакш звязаныя або з традыцыйнымі сакральнымі падзеямі, або з культавымі рытуаламі.*

— Як на мой розум, дык валхаўцы (і да іх падобныя) прыдумалі не мову, а тэкст (хай сабе на пачатку і не зафіксаваны пісьмом), што зусім не адно і тое самае. Адбылося гэта ў той перыяд, калі мова з функцыянальнай прылады пачала ператварацца ў партнёра чалавека, гэта значыць, сацыяльна-экзістэнцыйнага множыцеля дыскур-

са бытавання, які раней вялічыўся выключна праз фізіялагічна-рэпрадукцыйную здольнасць чалавека. У тую пару каста валхаўцоў, як інтэлектуальна найбольш «прасунутая», зразумела ўжо гатовы разгарнуцца напоўніцу патэнцыял мовы і даўмелася манапалізаваць слова праз яго сакралізацыю, а каб развесці *слова* з прафанным словам-функцыяй, былі вынайдзеныя розныя тэхналогіі ўцялеснівання сакральнай сутвы мовы ў фармат рэчаіснасці, самай перспектыўнай, з якіх пакрысе выявіўся пісьмовы тэкст. Такім чынам, праз манапалізацыю сакралізаванай і тэкстуалізаванай мовы, каста валхаўцоў ладна такі адсунула касту патрыярхаў племянных радоў ад улады, пакінуўшы ім у карыстанне адно мовуфункцыю... Пэўна, тэза пра мову як сродак барацьбы за ўладу можа падацца залішне засацыялагізаванай, але ў той сваёй частцы, дзе валхаўцы выступаюць стваральнікамі Эры тэксту, яна падтрымліваецца ўсім архівам гісторыі культуры.

«nihil»: *Ці магчыма прыблізна пазначыць межы гэтай эры?*

— Наўрад ці, бо хто ведае якія яшчэ «кумранскія» тэксты дзе хаваюцца. Ды і навошта? А вось сама эра Тэксту патрабуе ўнутранага падзелу на дзве (ні ў якім параметры не роўныя) часткі — на эру пісанага (летапіснага) і эру друкаванага тэксту, якія радыкальна адрозна выявіліся ў ролі стваральнікаў цывілізацыйных модусаў. Напэўна, мне

мала хто дасць веры (і хай сабе), калі я скажу, што ад таго, пісаліся словы рукой на скрутку папіруса ці друкаваліся варштатам на аркушы паперы, залежыла, перарушваў чалавек прастору і час на возе (альбо кані) ці на цягніку (альбо самалёце); гэта значыць, не форма тэхнікі і тэхналогіі вытворчасці тэкста залежыла ад інтэнсіфікацыі цывілізацыйных разгортак, а зусім наадварот...

Цывілізацыя летапісных эпох не мела ў планіроўцы сваіх гарадоў, у міжпрасторавых і сацыяльных камунікацыях, у ментальных рэальнасцях і перспектывах косак, працяжнікаў, дужак, двукоссяў, пытальнікаў, клічнікаў, цэзураў, абзацаў (усяго, што сістэматызуе, фармалізуе, а з гэтага і актуалізуе ў канвенцыйна зададзеным вектары хаатычна разбэрсаныя акты быцця) — адно геральдычна размаляваныя вялікія літары ўлады ў аднамернай роўнядзі памнажэння бытнага.

Канструктыўная аснова цывілізацыі Новага часу паўстала на матрыцы друкаванага Тэксту, логіка супольнага бытавання новых элементаў якога вызначыла ўжо іншыя прынцыпы функцыявання сацыяльных механізмаў, а жорстка ўнармаваная і адначасна шматстайная стылістыка закадавала рацыянальна дынамічную фігуру мыслення новаеўрапейскага чалавека, з чаго мы і атрымалі тое, што маем... Але мяне ва ўсіх гэтых цывілізацыйных трансфармацыях, завязаных на трансфармацыях тэкста, гэтым разам

цікавіць не праблема цывілізацыі, а праблема мовы. Тэкст, паклаўшыся ў аснову «друкаванай» структуры перадусім еўрапейскай цывілізацыі, відаць, ужо выканаў сваю ролю, і цяпер сама цывілізацыя выступае ў ролі бясконцага гіпертэкста, які мы безупынна чытаем, толькі ўжо не вачыма, а ўсім інтэлігібэльным аб'ёмам свайго жыццяцела. Не менш заблытаная сітуацыя і з мовай як з маўленнем — мы па-ранейшаму шмат гаворым, хаця ўжо даўно нічога не кажам адзін аднаму. Склалася досыць цікавая сітуацыя: па сутнасці сёння мы маем дзве самадастатковыя цывілізацыі — сакральную цывілізацыю мовы і функцыянальную цывілізацыю чалавека, відавочна разасобленых паміж сабой. І ў сваёй цывілізацыі мова абыходзіцца, лічы, без чалавека, а чалавек у сваёй — лічы, без мовы. Зрэшты, магчыма якраз у паміжжы гэтай разасобленасці неўзабаве і выблісне акрайчык Няма?

«nihil»: *Мова – зман, тое, што нібыта ёсць, а нібыта і няма, нябыт. Ці не жыве чалавек у тым, чаго няма? Ці не жыве ён насамрэч не ў быцці, але ў нябыце? Ці не ёсць гэта яго прырода, яго свет, яго быццё?*

— Вельмі цікава. Я так не думаў, прынамсі ў такім ракурсе і ў такой танальнасці — гэта вашая версія. Марцін Гайдэгер не аднойчы назваў мову домам быцця. Вы прапануеце прадумаць мову як прастору нябыту, і ў сінонімы да мовы далучаеце

быццё. З апошнім мне лёгка пагадзіцца, бо вышэй я ўжо трохі спрабаваў прааналізаваць працэс каланізацыі быцця мовай і тое, як мова падмяніла сабой быццё. Але ўсё-ткі найбольш мяне зацікавіла ў апошніх вашых пытаннях не экстрэмальнае здумленне, што мы існуем у Няма (бо ў такім разе мне проста трэба было б шукаць ужо не Няма, а Ёсць, гэта значыць, усяго толькі перацягваць з аднаго месца на другое тыя самыя канатацыі, што мяхі з бульбай са склепа на гарышча — ці наадварот), а ацэнка мовы як таго, што быццам бы прысутнічае ў рэальнасці і адначасна адсутнічае як нешта рэальнае (тут адразу згадваецца «ліючаяся форма» Абдзіраловіча). Пакуль дакладна не ведаю, што мяне так узрушыла ў фармулёўцы вашага запыту, але інтуіцыя падказвае: тут нешта ёсць у дапамогу шукальнікам Вялікага Няма.

Акудовіч, В. В.

А 44 Кніга пра Нішто / Валянцін Акудовіч. — Мінск : І. П. Логвінаў, 2012. — 308 с. («Collegium Sarmaticum»).

ISBN 978-985-6991-92-2.

Кніга даследуе дыскурс Нішто самымі рознымі спосабамі. Шмат месца прысвечана гісторыі гэтай праблемы: ад моманта яе паўставання ў філасофіі старажытных грэкаў да абнулення ўніверсаліі Нішто ў эпоху постмадэрна.

Асноўны кантэкст кнігі – метафізіка адсутнасці; галоўныя героі – Парменід, Лейбніц, Гайдэгер і Сартр; канцавая мэта – абнаяўленне Адсутнага.

УДК 821.161
ББК 84(4Беи) 44

Літаратурна-мастацкае выданне

Акудовіч Валянцін Васільевіч

Кніга пра Нішто

Фота Ігар Ганжа
Мастак Анатоль Лазар (adliga.com)
Карэктар Лідзія Наліўка

Падпісана ў друк 15.07.2012 г. Фармат 84×108 1/32. Ум. друк. арк. 16,17. Ул.-выд. арк. 16. Наклад 500 асоб. Замова № 386.

Выдавец І. П. Логвінаў. ЛИ 02330/0494468 ад 8.04.2009.
Пр-т. Незалежнасці, 19–5, 220050, г. Мінск. logvinovpress@mail.ru

Надрукавана на капіравальна-памнажальнам абсталяванні ІП Логвінава